Printed with the assistance of the Adam Schall von Bell e. V., Germany

RECHERCHES
PUBLIÉES SOUS LA DIRECTION DE L'INSTITUT DE LETTRES ORIENTALES DE BEYROUTH
SÉRIE I : PENSÉE ARABE ET MUSULMANE

Tome XLIX

PAUL NWYIA
Docteur ès lettres
Diplômé des Hautes Études
Attaché au C.N.R.S.

EXÉGÈSE CORANIQUE ET LANGAGE MYSTIQUE

Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans



DAR EL-MACHREQ ÉDITEURS
(IMPRIMERIE CATHOLIQUE)
BEYROUTH, 1970

INTRODUCTION

Dans l'histoire religieuse du monde musulman, il est une seule grande aventure qui a valeur universelle et qui hausse l'Islam au niveau d'une authentique recherche de l'Absolu: l'aventure des mystiques appelés communément les *soufis*.

Pour beaucoup de gens, mystique est bien souvent synonyme de rêveur vivant hors des réalités de ce monde et hors de soi. « Pour le vrai mystique, écrit Becker, la vie devient un rêve » (1). Et c'est pourquoi l'Islam sunnite qui se donne pour essence d'être la synthèse du religieux et du politique, a tenu à l'écart et en suspicion ses propres mystiques, au nom d'un réalisme qui se veut sain et éloigné de toute aventure incontrôlable. Or c'est là un des contresens les plus graves commis par l'Islam dans l'interprétation de sa propre culture.

Rêveurs, les mystiques musulmans ne le furent point. Car s'il est un mot qui les caractérise et par lequel ils aiment désigner le sens de leur effort spirituel, c'est bien celui de *taḥaqquq*, l'opposé même du rêve: à la fois effort pour accéder à la vérité et souci de coller au réel, en démasquant toutes les illusions. Aussi paradoxal que cela puisse paraître au premier abord, les mystiques ont conscience de représenter, en Islam, la seule pensée vraiment réaliste, puisque cette pensée est essentiellement un effort loyal pour accéder à l'intelligibilité d'une expérience: celle de l'existence en tant qu'elle est habitée par la présence du *Ḥaqq*, le Dieu *vrai* qui est aussi le vrai *réel*.

---

(1) *Islamstudien*, t. II, p. 369, cité par Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, p. 79.

Dans un article sur *l'ankylose de la pensée philosophique en Islam*, R. Arnaldez a montré que les philosophes musulmans — les *falāsifa* — ont fait preuve d'« une sorte de cécité intellectuelle en face des problèmes véritablement philosophiques » (1). Selon lui, leur pensée évolue dans l'irréalisme parce que, dans leurs investigations, ce qui retient leur attention, ce n'est pas l'existence et son mystère, mais les difficultés qu'offre à leur intelligence tel ou tel texte de Platon et d'Aristote ou les divergences entre leurs systèmes considérés dans l'abstrait et comme systèmes clos, totalement isolés du milieu réel qui les vit naître comme interrogations sur le sens du monde. Peut-être pourrait-on dire la même chose, *mutatis mutandis*, de la pensée théologique qui, très vite, est devenue, dans le monde sunnite, une scolastique décadente, enfermée à l'intérieur d'un système engendrant ses propres problèmes et tirant de sa propre substance des solutions qui n'avaient aucune prise sur le réel. Ces problèmes et leurs solutions sont connus. On peut dire que pour l'essentiel, ils sont identiques dans un traité écrit par Baqillānī au XIe siècle et dans la *Risālat al-tawḥīd* de Muḥammad ʻAbdo, mort au début du XXe siècle. La persistance à travers neuf siècles d'un même type de langage, d'une même langue et d'une problématique fixée *ne varietur* est le signe qu'une telle pensée a vécu hors du temps réel, se nourrissant d'une sécrétion intérieure au système, tandis que le monde changeait et que ses problèmes devenaient autres.

Cet irréalisme d'une pensée qui a perdu son objet véritable, seuls y échappent les vrais mystiques, ceux qui font l'expérience d'une existence engagée dans l'*iḫlāṣ*, c'est-à-dire la recherche de l'authenticité la plus totale, non seulement avec Dieu, mais aussi et d'abord avec soi-même et les autres. C'est en effet sur l'*iḫlāṣ* que le mystique fonde sa pensée. Or l'*iḫlāṣ* auquel il faut joindre le *ṣidq*, implique le renoncement à toutes les formes de l'irréalisme, et d'abord au verbalisme qui est l'ennemi du verbe. Parler un langage vrai et sincère, réaliser en soi et pour les autres

---

(1) Étude parue dans les *Actes du symposium international d'histoire de la culture musulmane* (1956), pp. 274-259.

l'accord de la langue et du cœur, telle est la condition primordiale pour entrer dans le royaume du réel dont la porte est le verbe. Là est précisément le signe que le mystique habite ce royaume, car si *être* signifie être *présent (ḥuḍūr)*, comme ne cessent de le répéter les soufis, toute l'aventure mystique est tendue vers une présence dont le poids donne au langage sa cohésion et son pouvoir d'implantation dans le réel. Le mystique ne dit pas n'importe quoi, il ne se laisse pas bercer par l'incantation des mots, il ne s'évade pas dans les spéculations abstraites: il est habité par une présence à laquelle s'identifie sa vie, et il parle pour dire cette présence, étant saisi par la conviction que l'inauthenticité de la parole est la plus subtile et la pire des formes de l'idolâtrie. « Le Verbe arabe, a écrit J. Berque, se prête à la terre des hommes plus qu'il ne lui appartient. Sa matière se distingue presque toujours du langage de la vie » (1). A cela fait exception le Verbe arabe des mystiques. De quoi est faite la matière de leur langage sinon de la vie dont ils font l'expérience? Ils ne donnent certes pas au mot « vie » le même sens que les lexicographes, et c'est pourquoi ils sont amenés à « donner un sens nouveau aux mots de la tribu ». Vie signifie pour eux Quelqu'un qui vit en eux, dont le nom est *Ḥaqq*, le Réel vrai; et aussi longtemps que leur langage ne s'est pas identifié à ce Réel au point de bannir de leur conscience jusqu'à la dualité fondamentale du sujet et de l'objet, ils se considèrent comme n'ayant pas réalisé cet *iḫlāṣ* qui est le mode propre de leur existence, leur *Seinart*, comme dirait Heidegger, la figure de leur être.

« Sache, disait Ḥallāǧ, que l'homme qui proclame l'unité de Dieu s'affirme lui-même. Or, s'affirmer soi-même, c'est s'associer implicitement à Dieu. En réalité, c'est Dieu lui-même qui proclame son unité par la bouche de qui Il veut d'entre ses créatures » (2). L'expérience qui fonde ce texte majeur est celle de la purification radicale par laquelle le langage accède à sa fonction originelle: recueillir le réel et le dire aussi fidèlement que possible. Cela suppose que l'homme renonce au pouvoir corrupteur

(1) *Les Arabes d'hier à demain*, p. 173.

(2) *Akhbār al-Ḥallāj*, nº 62, p. 99.

qu'il a de défigurer le langage en lui imprimant toutes les figures mensongères de sa duplicité interne et de son verbiage; qu'il renonce donc à être « l'homme qui recueille le Verbe et le multiplie » (1), pour devenir celui qui s'unifie en unifiant son Verbe. Tel est le sens que les mystiques donnent au mot *tawḥīd:* non pas seulement accéder à la notion abstraite de l'unité de l'objet attesté par la parole; mais aussi et surtout unification du parler dans un Verbe unique qui est à la fois l'attestant et l'attesté *(šāhid-mašhūd)*.

A de tels sommets on ne parvient, certes, qu'à de très rares moments privilégiés, ceux du *šaṭḥ;* mais il reste que l'idéal visé éclaire le sens de la route qui y conduit. Grâce aux mystiques est né dans le parler arabe un langage authentique, celui de l'expérience. Certes, il y a le poète qui crée le Verbe par qui le réel est métamorphosé. Mais le poète arabe est resté un bédouin, habité par la nostalgie du désert. Son parler lui vient du passé et n'annonce rien quant à l'avenir; il est prisonnier tantôt d'un verbalisme dont le fracas lui donne l'illusion d'un désert habité et que l'on croirait inhérent à la langue arabe, tantôt d'une subjectivité noyée tout entière dans l'émotion du moment. Le mystique ne cède à aucune de ces faiblesses. Libéré de tout subjectivisme, il est l'homme qui découvre son langage au fur et à mesure qu'il découvre *(wağada)* sa propre expérience. Il est donc l'homme du réel, puisqu'il est l'homme d'une existence expérimentée. La conscience qu'il prend de cette expérience se situe à l'antipode du subjectivisme et l'analyse qu'il en fait est pure de tout psychologisme. Elle est une analyse existentielle en ce sens qu'elle fait le réel en le conduisant à la lumière de la conscience, de sorte qu'expérience et langage prennent naissance dans le même acte. C'est Ibn Sab'īn, un mystique qui nourrissait sa réflexion philosophique aux sources de son expérience, qui a écrit ces lignes qui ont une vigueur étonnament moderne: « Ne dis pas: nous connaissons l'existence et nous comprenons les êtres; dis plutôt: nous trouvons l'existence et nous façonnons

---

(1) BERQUE, *loc. cit.*, p. 13.

les êtres et nous avons besoin de parvenir à une demeure où tout est interpellé en toi » (1). Trouver, *waǧada*, c'est à la fois être pour soi et hors de soi, exister en soi et auprès des autres; c'est, dans le même mouvement, être et être mystique. C'est donc aussi parler le langage du réel, car le mystique dit ce qu'il devient et devient ce qu'il dit, donnant ainsi aux « aventures du Verbe » arabe la chance d'être, dans le recours même au transcendantal et la communication avec Dieu (2), une aventure dans laquelle les mots et les choses, le Verbe et l'existence se réconcilient.

Ces considérations préliminaires expliquent pourquoi nous nous sommes intéressé aux mystiques musulmans et annoncent les perspectives dans lesquelles nous les avons étudiés ici.

La rencontre avec les soufis a été, en effet, pour nous un « moment » dans lequel nous avons « trouvé » quelque chose. Contraint par le destin du Proche-Orient à adopter l'arabe comme langue d'expression, nous avons fait l'effort loyal d'assumer cette langue comme une langue maternelle en même temps que nous apprenions le français comme moyen d'accès à une pensée étrangère. Nous n'avons pas tardé à faire alors l'expérience qui est celle de beaucoup de proche-orientaux: tandis que le français nous donnait la possibilité de nous exprimer en rapport avec le monde réel, l'arabe nous forçait à endosser une personnalité factice et aliénait notre pensée dans une langue fermée sur elle-même et dont les mots cachaient les choses au lieu de les révéler. A travers leurs œuvres écrites, les autres aussi nous apparaissaient, malgré de louables efforts pour briser les chaines du passé, étrangers au monde réel, victimes d'une langue qui les noyait dans une phraséologie vide ou qui dépouillait leur pensée de tout pouvoir sur le réel. Nous nous demandions alors si cette inadéquation au réel était propre à la langue arabe ou si elle était seulement le signe d'un monde qui avait perdu son identité par crainte de regarder en face son présent et de se reconnaître comme monde décadent. C'est alors que la rencontre avec les soufis est venue nous apporter la

(1) *Rasā'il*, éd. Badawī, p. 133.

(2) Berque, *loc. cit.*, p. 173.

réponse. Nous nous trouvions enfin devant un langage qui empruntait toute sa substance à la vie réelle. Sous leur plume, l'arabe devenait subitement une langue vivante, réaliste, un instrument merveilleux pour l'analyse d'une expérience riche et authentique. Le verbalisme cédait la place à la densité de l'expression, le vague et l'à-peu-près étaient remplacés par la précision étonnante d'une langue qui épousait enfin toutes les nuances de l'expérience concrète.

Certes, dans ce langage mystique, il y a la *'ibāra* et la *išāra*, le langage expressif et clair et le langage allusif qui suggère les choses sans les dire. Mais loin d'introduire un signe d'imperfection, cette distinction, fondamentale chez les soufis, indiquait précisément combien ils étaient lucides sur leur propre langage et combien ils en étaient les maîtres. En effet, le langage allusif n'est pas, chez eux, un langage incohérent et incontrôlé; c'est le langage se haussant au niveau du symbole et devenant, seulement à cause de cela, ésotérique, puisqu'un symbole ne parle qu'à celui qui sait l'interroger. Quant à la *'ibāra*, le langage qui fait « passer » le dedans au dehors et qui « exprime » ce qui est expérimenté, son originalité prouve la nouveauté de l'expérience qui a été à l'origine de son invention. Si les soufis, en effet, ont créé très tôt un vocabulaire technique, propre à eux au point qu'ils ont multiplié les lexiques pour expliquer aux autres musulmans le sens de leurs mots, cette technicité illustrait le réalisme de leur langage et leur souci d'analyses précises: première forme, en Islam, d'un esprit authentiquement philosophique. Leur langage technique n'est pas cependant un parler abstrait, mais un langage nouveau qui donne aux mots anciens un sens autre.

En créant un nouveau langage, l'expérience mystique a engendré aussi un nouveau type d'homme en Islam: l'homme prométhéen (1) qui assume, seul, son destin en face d'une communauté qui le rejette et qu'il dépasse par une ambition *(himma)* qui est le ressort de sa vie: trouver

---

(1) Selon le mot étonnant de 'Abd-al-Qādir al-Ğilānī, cité par Ibn Taymiya: « Le saint est celui qui se révolte contre le destin *(qadar)* et non celui qui s'y soumet » (voir *Rasā'il wa-masā'il*, t. I, p. 166).

en lui-même le sens de son existence. En disant cela, nous ne faisons pas allusion à l'orgueil d'un Abū Yazīd Bisṭāmī qui rejette avec dédain « le marché aux effigies » auquel le Dieu du Coran convie ses fidèles. Une telle révolte est déception chez un homme dont l'effort ascétique a abouti à l'échec. Mais il y a tous ceux qui, humblement et avec endurance *(ṣabr)*, ont poursuivi leur chemin en dehors des sentiers tracés par la Loi et qui n'avaient pour guide que la flamme qui brillait au fond de leur cœur. Le musulman est l'homme qui se soumet à la Loi et qui, dans cette soumission, trouve la sécurité que lui offre la *umma*, la communauté des croyants. Dès lors qu'il va au-delà de la Loi pour pratiquer une religion personnelle, le soufi renonce à cette sécurité et opte pour le risque. Son existence entre dans le tragique parce qu'elle commence par le doute et la perplexité *(ḥayra) ;* à mesure, en effet, qu'il l'assume, cette existence devient mise en question de toutes les certitudes sur lesquelles est bâtie la sécurité de la *umma :* « Mon fils, écrit Ḥallāǧ à un de ses disciples, que Dieu te cache le sens apparent de la Loi et qu'il te découvre la vérité de l'impiété. Car le sens apparent de la Loi est impiété occulte et la vérité de l'impiété est gnose manifeste. Or donc : louange à Dieu qui se manifeste sur la pointe d'une aiguille à qui Il veut et se cache dans les cieux et sur la terre aux yeux de qui Il veut ; si bien que l'un atteste « qu'Il n'est pas », et que l'autre atteste « qu'il n'y a que Lui ». Or, ni celui qui professe la négation de Dieu n'est rejeté ni celui qui confesse son existence n'est loué. Le but de cette lettre est que tu n'expliques rien par Dieu, que tu n'en tires aucune argumentation, que tu ne souhaites pas l'aimer ni ne pas l'aimer, que tu ne confesses pas son existence et que tu n'inclines pas à le nier. Et surtout garde-toi de proclamer son Unité ! » (1). Ce

---

(1) V. texte arabe dans Massignon, *Quatre textes*, p. 72, nº 38, qui suit le ms. Sulaymanié 10288 (fol. 360 a) et *Akhbār al-Ḥallāj* (p. 62) où Massignon a renoncé à la version précédente pour adopter une version atténuée dans laquelle la phrase « que tu n'expliques rien par Dieu et que tu n'en tires aucune argumentation » devient : « Ne te laisse point duper par Dieu, ni ne désespère de Lui » (p. 85, nº 41). Notre traduction suit le ms. Sul. et diffère quelque peu de celle de Massignon qui donne, dans *Passion*, p. 256, une traduction différente de celle des *Akhbār*.

texte étonnant ne reflète pas seulement les problèmes qui étaient ceux de Ḥallāğ, il éclaire le destin tragique de toutes les vocations mystiques en Islām. Instaurer la Loi, comme l'a fait le Coran, sept siècles après son abolition par le Christianisme, était un acte anachronique qui devait, tôt ou tard, acculer la conscience religieuse à l'impasse et amener les soufis à forcer cette impasse en remettant en question le Dieu de la Loi pour se réintégrer dans le mouvement de l'histoire. Le Dieu qu'ils découvrent alors n'est pas celui que confesse la piété, ni celui que nie l'impiété: le langage de l'une et l'autre n'atteint qu'une abstraction, tandis que le soufi se nourrit de réalité. Il va au-delà des « apparences » et saisit le Réel dans une expérience qui impose le silence pour libérer le langage et le transformer, de sorte que, métamorphosé, il devienne capable d'évoquer ce qui ne peut être dit que symboliquement.

Les dernières pages de cet ouvrage s'achèvent précisément sur le thème du symbole comme aboutissement des purifications auxquelles l'expérience soumet le langage, et la langue par le fait même. Cet aboutissement qui couronne une expérience particulière se situe aussi au terme d'une longue histoire qui est celle de la mystique musulmane aux quatre premiers siècles de l'Hégire. Durant ces quatre siècles, la conscience musulmane a vécu une aventure spirituelle qui a l'originalité de ce qui est originel et une cohésion interne qui permet d'en saisir le mouvement continu et l'évolution d'une génération à l'autre. Nous avons tenté de suivre cette évolution en restant attentif aux trois modalités selon lesquelles les documents la rendent saisissable: le vocabulaire, l'analyse philosophique et l'expression imaginale ou symbolique. En d'autres termes, nous avons étudié l'expérience mystique en tant qu'elle fut génératrice d'un lexique nouveau, en tant qu'elle suscita un esprit d'analyse existentielle et enfin en tant qu'elle a donné naissance à un langage, nouveau en Islam, celui du symbole.

Le point de départ de notre enquête ne pouvait être que le Coran puisqu'il fournit à la conscience musulmane les éléments de base d'une compréhension religieuse du monde. Or il y a une double manière de

mener cette enquête sur le Coran. La première consiste à analyser le Coran pour y déceler les germes d'une vie mystique et les possibilités que sa méditation offre au musulman de s'éveiller à une vie religieuse qui dépasse le pur légalisme. Cette méthode, suivie par Massignon, Arberry et d'autres (1) risque d'introduire dans la recherche un élément subjectif qui peut, sinon fausser, du moins gauchir les résultats de l'enquête: la lecture que fait du Coran un non-musulman est *sa* lecture, menée à la lumière de son propre monde culturel et religieux. Comment savoir si une telle lecture est bien celle des musulmans? Pour s'assurer de son objectivité, le lecteur devrait refaire l'enquête et contrôler sur le Coran le bien-fondé des résultats acquis. C'est pourquoi nous avons préféré une autre méthode qui consiste à interroger, non pas le Coran directement, mais la communauté qui lit le Coran comme son livre sacré. On trouve dans un livre ce qu'on y cherche. Aussi l'important était de savoir ce que la communauté musulmane a cherché et trouvé dans sa lecture du Coran. Le chemin que doit suivre cette seconde méthode est plus long, mais il est plus sûr. Au demeurant, puisque nous nous situions dans une perspective historique, il fallait remonter aux origines et interroger les plus anciens commentaires coraniques.

Pour des raisons qui seront exposés plus bas, nous avons fixé notre choix sur le commentaire de Muqātil Ibn Sulaymān et en avons fait l'objet de notre premier chapitre. Si cette exégèse primitive dont Muqātil est le témoin, n'est pas mystique, elle est loin d'être purement littéraliste. Nous montrerons qu'elle est largement ouverte au travail de l'imagination, accueillant en son sein des éléments allégoriques ou mythiques qui préparent les développements ultérieurs de l'exégèse. Par la méthode des *wuǧūh*, Muqātil découvre dans le Coran une pluralité de sens qui porte en elle les possibilités de multiples lectures du Coran. L'herméneutique prend naissance quand un texte se révèle porteur d'un sens

(1) Récemment, H. Ringgren, « The pure religion », *Oriens*, 15, 1962, pp. 93-96 et « The conception of Faith in the Koran », *Oriens*, 1951, pp. 1-20; Toshihiko Izutsu, *Ethico-religious concepts in the Qur'ān*.

autre que le sens apparent ou littéral. Comment se laisse découvrir cet autre sens ?

La comparaison entre Muqātil et Tirmiḏī Ḥakīm qui ont écrit, tous les deux, un ouvrage sur les divers « aspects » *(wuǧūh)* du vocabulaire coranique, montrera, au deuxième chapitre, comment l'expérience mystique devient principe d'herméneutique en faisant découvrir une structure des sens là où Muqātil n'avait vu que des significations juxtaposées et extrinsèques les unes aux autres. D'une lecture linéaire du Coran, l'expérience spirituelle fait passer l'exégète à une lecture introspective dont le plus ancien exemple peut être repéré dans le *Tafsīr* de Ǧa'far Ṣādiq. Nous étudions longuement le commentaire de Ǧa'far, dans la deuxième partie du même chapitre, non seulement parce qu'il a eu une très grande influence sur les milieux soufis, mais aussi parce qu'il marque les débuts d'un langage mystique, repérable avec précision. On note alors que l'exégèse tend à passer d'une lecture introspective du Coran à une herméneutique de l'expérience. Désormais le croyant n'a pas qu'un seul livre à lire ; il en a deux. L'un est lu à la lumière de l'autre, mais au fur et à mesure que l'expérience s'enrichit, elle crée son propre langage et s'éloigne peu à peu du vocabulaire coranique pour inventer un vocabulaire technique propre, plus adapté aux exigences de l'analyse. Le troisième chapitre est consacré à cette herméneutique de l'expérience, telle qu'elle a été menée par Šaqīq Balḫī et Ḫarrāz. Une analyse détaillée du lexique de Ḫarrāz montrera ce qui reste encore du Coran et ce qui est nouveau dans le vocabulaire de l'expérience — analyse corroborée par des références au lexique de Tirmiḏī.

Mais la nouveauté du langage de l'expérience et de son vocabulaire n'apparaîtra d'une façon décisive que dans le dernier chapitre où seront étudiés un opuscule de Nūrī et les œuvres de Niffarī. Le langage de Nūrī reste encore un langage imagé, imprégné de réminiscences coraniques, mais les plus beaux passages de son opuscule sont ceux où, se référant à l'expérience, il crée des images qui ne sont pas loin d'être d'authentiques symboles. L'œuvre de Niffarī, en revanche, nous introduira directement

dans le royaume des symboles. Avec elle naît le vrai langage de l'expérience mystique, un langage qui fait corps avec ce qui est vécu et qui monte à la conscience comme étant à la fois celui de Dieu et celui de l'homme. Notre enquête nous aura ainsi conduits des premières ébauches d'une exégèse qui cherchait encore son identité jusqu'au type achevé d'un langage métamorphosé, à travers quatre siècles qui furent l'époque d'une certaine forme de soufisme que l'on pourrait appeler le soufisme classique.

Faut-il le dire? Notre choix des auteurs étudiés ici a été guidé principalement par le fait que leurs œuvres étaient encore inconnues ou au moins inédites (1); ce qui explique l'absence des grands noms: Ḥasan Baṣrī, Muḥāsibī, Ǧunayd, Ḥallāǧ. Niffarī auquel nous attachons beaucoup d'importance fait exception à la règle, puisque son œuvre a été éditée et traduite par Arberry. Pourtant là aussi le hasard nous aida à trouver des textes inédits et à enrichir notre dossier d'un apport de qualité. Il convient cependant de reconnaître que le critère selon lequel s'est fait notre choix imposait des limites à notre travail et y introduisait par là des lacunes importantes. Aussi devons-nous préciser qu'une enquête comme celle-ci ne doit être jugée qu'en continuité avec ce qui a été écrit avant nous sur la mystique musulmane. Nous ne voulons pas dire par là que seuls les spécialistes pourront nous lire. Au contraire, nous souhaitons intéresser tous ceux qui, philosophes ou théologiens de toute confession, attachent quelque importance aux aventures de la conscience humaine. Mais, dès le départ, nous avons conçu notre recherche comme un complément aux ouvrages magistraux de ceux qui nous ont devancés. Deux titres doivent être ici mentionnés avec lesquels notre travail est étroitement lié: l'*Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, de L. Massignon et *Das Meer der Seele* de H. Ritter.

Paru en 1922, mais déjà achevé avant la guerre de 1914, l'*Essai* se donnait pour tâche l'étude du vocabulaire technique utilisé par les

(1) Ou édités par nos soins au cours de l'élaboration de cet ouvrage.

soufis, spécialement par Ḥallāǧ. En fait, il reprenait et amplifiait certaines des conclusions auxquelles Massignon était parvenu dans son ouvrage, maintenant classique, sur *la Passion* de Ḥallāǧ. Dans ces deux ouvrages, Massignon a dit, avec une puissance d'analyse et de synthèse prodigieuse, l'essentiel de ce qui concerne la pensée religieuse musulmane aux trois premiers siècles de l'Hégire. Si la personne de Ḥallāǧ tient la place centrale dans ses recherches, cependant celles-ci englobent la presque totalité de la culture islamique dont elles étudient les multiples aspects et au sein de laquelle elles situent le mouvement soufi et Ḥallāǧ par là-même.

Une partie seulement de l'*Essai* est consacrée à l'analyse du lexique mystique dont Massignon trouve les origines dans le Coran principalement. Le reste de l'ouvrage, en esquissant l'histoire « des premières vocations mystiques en Islam », donne en réalité la première synthèse de l'histoire des mystiques musulmans, depuis l'origine jusqu'à la mort de Ḥallāǧ, en 309/922. Alors que ses prédécesseurs (1) faisaient figure de défricheurs découvrant, par bribes, un monde qui leur échappait de toutes parts, Massignon a trouvé d'emblée, grâce à une documentation exceptionnelle et un rare don de sympathie intellectuelle, la clef de la cité mystique musulmane et y a ouvert de larges avenues. De prime abord, il s'est senti citoyen de cette cité dont la vie devenait la sienne, et ce qu'il a dit pour en décrire les secrets reste définitif. Cinquante ans après sa parution, l'*Essai* demeure le meilleur guide pour l'étude des origines de la mystique musulmane. Dans sa ligne, il ne peut être dépassé. Il peut seulement être complété.

L'ouvrage de Massignon peut être divisé en deux parties de structure différente. La première qui comprend deux chapitres et une conclusion générale, aborde des problèmes précis qui étaient débattus parmi les orientalistes et que Massignon reprend pour les examiner à l'aide de documents nouveaux et à partir surtout d'une compréhension nouvelle de l'Islam tel qu'il est vécu par ses adeptes. Parmi ces problèmes, le plus

(1) Kremer, Becker, Goldziher, Macdonald, Nicholson, Fischer, Snouck Hurgronje, Asin Palacios, etc.

important est celui de l'origine du soufisme et des influences qu'il a subies de l'extérieur. Par des analyses fouillées de vocabulaires et surtout de structures de l'expérience, Massignon montre que, s'il y a eu quelques « emprunts littéraux » au dehors, cependant le soufisme possède une originalité propre qui est typiquement musulmane et arabe, c'est-à-dire coranique. Il aboutit à la conclusion suivante qui, depuis, s'est imposée dans le monde des Orientalistes: « Le long inventaire qui précède permet d'affirmer que c'est du Coran, constamment récité, médité, pratiqué, que procède le mysticisme islamique, dans son origine et son développement. » Cette conclusion est ensuite corroborée, dans le troisième chapitre, par l'examen d'une série de « conclusions générales » qui mettent en lumière « l'originalité foncière du mysticisme islamique ». Qu'il s'agisse, en effet, du « liturgisme » ou des « allégories » du soufisme, de « l'étroit parallélisme liant le développement du dogme à celui de la mystique » ou des censures portées contre les soufis par divers canonistes et théologiens, qu'il s'agisse du phénomène théopathique *(šaṭḥ)* ou des *ḥadīṯ qudsī* faisant parler Dieu directement, dans tous ces « caractères distinctifs », Massignon discerne et met en évidence « les marques irrécusables d'un premier travail de pensée bien digne d'intérêt; un essai *d'intériorisation*, d'intégration du vocabulaire coranique par la pratique cultuelle, le plus ancien essai d'appropriation de l'idiome arabe à une méthode d'introspection psychologique, donc à une théologie morale; la première ébauche d'un lexique critique des questions philosophiques ».

Montrer, par l'étude des premières vocations musulmanes à la mystique, comment s'est opérée cette intériorisation du vocabulaire coranique et comment, progressivement, s'est formé le lexique technique du soufisme: tel est le but de la deuxième partie de l'ouvrage constituée par les quatrième et cinquième chapitres. Vaste programme dont on regrette que Massignon n'ait pu donner qu'une ébauche, dessinant seulement les grandes lignes d'une étude qu'il était seul à même, grâce à son génie et à son immense érudition, de mener à bien. Du moins a-t-il déblayé le terrain, ouvrant des allées et posant les repères principaux

sur les chemins de la recherche en ce domaine. En cent soixante-dix pages, il a su, en un style qui relève souvent de la *išāra* plus que de la *ʿibāra*, capter l'essentiel de ce qui caractérise « les personnalités marquantes du soufisme de l'Islam à ses débuts ». Pour certaines de ces figures, l'enquête est menée très loin et est presque exhaustive: ainsi en ce qui regarde Ḥasan Baṣrī, Ibn Karrām et son École, Bisṭāmī et Ǧunayd. Pour les autres, soit parce que leurs œuvres ne lui étaient pas connues, soit parce qu'elles étaient trop riches pour être étudiées en quelques pages, Massignon s'est contenté de camper leur personnage, suggérant, par quelques annotations précises fusant de sa plume comme un éclair, les grandes lignes de leur enseignement. De sorte qu'après lui, il suffit de capter l'éclair qui ne s'est point éteint pour retrouver le chemin et le reprendre avec lui sur les traces de ces *sālikūn* qui sont allés à Dieu *bi-lā ṭarīq*, sans chemin, comme dira Niffarī.

Nous avons tenté de faire cela par fidélité à la mémoire de celui qui fut notre guide au temps où nous travaillions les œuvres d'Ibn ʿAbbād de Ronda. Du reste, tout ce qui a été écrit, en Orient comme en Occident, sur la mystique depuis quarante ans, est marqué, de près ou de loin, par les intuitions de base de ce grand livre qu'est l'*Essai*. Nous inspirant et de sa méthode et des perspectives ouvertes par lui, nous nous sommes donné pour tâche de compléter son étude sur certains grands personnages de la mystique musulmane, en versant au dossier de nouveaux documents que Massignon ne connaissait pas ou qu'il n'a pas explorés comme ils le méritaient. Ceux qu'il ne connaissait pas sont: les *Wuǧūh* de Muqātil, les *Naẓā'ir al-qur'ān* et le *Kitāb maʿrifat al-asrār* de Tirmiḏī Ḥakīm, les *Ādāb al-ʿibādāt* de Balḫī, les *Rasā'il* de Ḫarrāz et les *Maqāmāt al-qulūb* de Nūrī. Tous, des textes majeurs qui permettent de corriger quelque peu la vision qu'avait Massignon de l'importance de Ḥallāǧ dans le progrès du lexique technique de la mystique et de la dogmatique musulmanes. En effet, les œuvres de Tirmīḏī, Nūrī et Ḫarrāz montrent que l'analyse de l'expérience mystique avait été poussée très loin bien avant Ḥallāǧ et que, si la vie de celui-ci a été marquée

par un destin extraordinaire, son œuvre, en revanche, apparaît beaucoup moins exceptionnelle, son lexique beaucoup moins personnel, quand on les situe par rapport aux œuvres de ses prédécesseurs ou de ses amis.

Si nous avons préféré nous restreindre à l'analyse de quelques-unes de ces œuvres plutôt que de suivre le développement des thèmes majeurs à travers la littérature soufie, la raison en est que, depuis l'*Essai*, un autre ouvrage a paru dont l'historien de la mystique musulmane doit tenir compte: nous voulons parler du livre de Helmut Ritter, intitulé *Das Meer der Seele*.

En 1954, Massignon notait dans l'Avertissement à la seconde édition de son *Essai:* « Aucune œuvre d'ensemble n'a encore repris notre programme d'enquête terminologique et psychologique de 1922. » Un an après, un grand islamologue allemand comblait l'attente de Massignon en publiant un ouvrage monumental qui était précisément une enquête terminologique et psychologique sur l'ensemble des thèmes abordés par les mystiques musulmans.

Certes, tel n'est pas le but direct que se propose le Professeur Ritter. Le sous-titre de son ouvrage, *Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn 'Aṭṭār*, indique que ce que l'auteur veut étudier c'est la signification de l'homme, de Dieu et du monde dans les contes allégoriques du grand poète persan, mort au début du VIIe/XIIIe siècle. Mais, comme il le reconnaît dans son Introduction, « ces contes... reflètent, en abondance, les motifs de l'univers spirituel de la mystique musulmane et de la piété en Islam », et il ajoute: « C'est sous cet angle, c'est-à-dire comme témoin de cet univers et de cette piété que ces contes seront présentés. » Il ne faudrait donc pas prendre à la lettre les paroles de l'auteur quand il dit avoir « renoncé à une étude diachronique dégageant les racines historiques de chacun des motifs » développés par 'Aṭṭār pour se contenter de donner, « à maintes reprises, des explications historiques destinées à faciliter la compréhension et l'orientation ». En fait, ces « explications » renferment une masse de renseignements telle qu'elles se transforment la plupart du temps en véritables traités sur les questions

abordées. Plus exactement, à travers l'œuvre de 'Aṭṭār qui reprend en les amplifiant selon son génie propre les grands thèmes de la mystique musulmane, H. Ritter nous fait parcourir, tantôt en remontant au-delà vers les sources où ces thèmes ont pris naissance, tantôt en poursuivant leur évolution dans les œuvres postérieures à 'Aṭṭār, ce qu'il appelle « les quatre couches de la piété islamique », couches qui peuvent coexister dans le temps, mais qui figurent les quatre niveaux de la conscience religieuse musulmane. A la fin de son ouvrage, l'auteur récapitule le chemin parcouru en caractérisant brièvement chacune de ces couches: « Dans la première, écrit-il, le but de la vie et de l'effort ascétique, tels que les comprend l'orthodoxie (sunnite) c'est d'être accueilli dans la miséricorde d'un Dieu personnel, d'un Seigneur qui pardonne les fautes et les péchés de ses créatures et esclaves pour les recevoir dans son paradis à leur sortie de cette terrestre vallée de larmes. Dans la deuxième couche, le détachement des objectifs terrestres en faveur d'un haut idéal religieux apparaît, conformément à la phase ancienne du soufisme, comme le sujet principal de la piété. Dans la troisième couche qui est celle du développement de la mystique d'amour, le désir de l'homme se porte vers Dieu, aimé en lui-même: le but de tous les désirs du cœur est de contempler la beauté de Son visage glorieux ou de s'unir à Lui par l'annihilation de soi. Il y a, enfin, une quatrième couche qui est la couche panthéiste-moniste dans laquelle le but est de se fondre dans la divinité ou l'Être pur et la source de toute chose. »

A l'instar de 'Aṭṭār qu'il suit pas à pas, Ritter s'attache tout particulièrement à l'étude des deux dernières couches. Son chapitre sur *l'amour*, pour ne citer que celui-là, est un exposé complet de toutes les idées qui ont été émises à ce sujet. Mais Ritter connaît trop bien l'histoire de ce qui forme la première et la deuxième couche de la piété musulmane pour les exclure de son champ d'investigation (1). Ce qu'il appelle modestement « des explications historiques » sont en réalité une véritable

(1) Il a consacré à cette histoire une étude très fouillée parue dans *Der Islam*, sous le titre: *Studien zur islamischen Frömigkeit*, XXI, 1933, pp. 1-66.

summa mystica dans laquelle est consigné le résultat de toute une vie de recherche au cours de laquelle l'auteur a lu presque tout ce qui, édité ou inédit, touche à la mystique musulmane, aussi bien en arabe qu'en persan ou en turc.

Nous ne pouvions pas ne pas tenir compte d'un tel ouvrage dans le plan que nous fixions à nos propres recherches. Mais, tandis que *l'Essai* de Massignon nous a inspiré directement, l'ouvrage de Ritter a orienté notre enquête négativement, en ce sens qu'il nous indiquait ce qu'il ne fallait pas faire parce que déjà fait. Et c'est ainsi qu'au lieu de suivre l'évolution du soufisme par l'étude de quelques grands thèmes, comme nous en avions eu l'idée un moment, nous avons préféré analyser les œuvres de quelques grands mystiques pour discerner cette même évolution dans l'intériorisation progressive du vocabulaire coranique et son intégration par l'expérience créant son propre langage.

Paris, le 5 juin 1969.

CHAPITRE I

EXÉGÈSE CORANIQUE ET NAISSANCE D'UN LANGAGE

Réfléchissant sur les origines du lexique technique des mystiques musulmans, Kalābāḏī découvre à l'intérieur même des structures de l'expérience mystique la loi qui a donné naissance à un langage ésotérique, d'une façon à la fois nécessaire et logique. Selon lui, l'expérience mystique est une succession de stations *(maqāmāt)* dont chacune a un début et un terme, c'est-à-dire une durée à l'intérieur de laquelle se développent des moments de négation *(nafī)* et d'affirmation *(iṯbāt)* selon une dialectique de l'*avant* et de l'*après*, situés eux-mêmes par rapport à un *maintenant* appelé *ḥāl* ou état (1).

Le mystique qui vit l'expérience d'un *ḥāl*, parle selon la vérité de cette expérience, en niant la vérité du *maqām* précédent parce qu'il l'a dépassé. Cette négation qui est vraie *maintenant*, ne l'était pas dans la station d'avant, tout comme la vérité affirmée maintenant ne sera plus affirmée dans la station d'après. Ainsi quand le Prophète proclame « qu'il n'a pas la foi *(īmān)* celui qui n'a pas de fidélité *(amāna)* », sa négation porte sur la foi vécue au stade de la fidélité, et non pas sur la foi comme assentiment. Celui qui est déjà parvenu ou qui a déjà dépassé la station de la fidélité comprendra la négation du Prophète, car elle exprime sa propre expérience; celui qui n'est qu'au stade de l'assentiment ne pourra qu'être dérouté s'il applique à lui-même la phrase du Prophète.

---

(1) *Kitāb al-ta'arruf*, éd. du Caire, pp. 88-89.

Or il en va de même, poursuit Kalābādī, quand un mystique parle de sa propre expérience. Ce qu'il énonce peut être soit la vérité de son *ḥāl* actuel, soit la négation de ce qu'il a expérimenté dans le *maqām* précédent. Mais cette négation ne peut être comprise que comme une erreur par celui qui vit précisément dans la vérité du moment nié; il la considère non pas comme une vérité dépassant la sienne, mais comme un énoncé entrant en contradiction avec ce qu'affirme la Science religieuse *('ilm)*. Il peut même aller jusqu'à traiter le mystique de novateur, sinon d'apostat.

Le malentendu est ainsi inévitable entre le mystique qui dit son expérience et le croyant qui vit en deçà de cette expérience, car ce malentendu est engendré par la nature même de l'expérience mystique qui est perpétuelles affirmation et négation, c'est-à-dire continuel dépassement de ce qui est nié, comme déjà expérimenté, vers ce qui est affirmé comme contenu actuel de l'expérience.

« Les choses étant ainsi, conclut Kalābādī, l'École (soufie) a institué des termes techniques, dans le cadre de son savoir, termes sur lesquels les soufis se sont mis d'accord et par lesquels ils s'expriment allusivement. Celui qui parle est compris par ses pairs, tandis que ses paroles restent cachées à l'auditeur qui n'est pas au même stade d'expérience. » En d'autres termes, le langage technique a été institué par les soufis comme une tentative pour dépasser le malentendu que le langage de l'expérience mystique ne peut manquer de produire entre eux et ceux du dehors. Plutôt que de chercher à se faire comprendre en adaptant leur langage au niveau d'un chacun, les soufis ont préféré se mettre à l'abri de toute mésaventure intellectuelle, en célant leur doctrine dans un vocabulaire réservé aux initiés. « Qu'avez-vous, vous autres soufis, demandaient certains théologiens *(mutakallimūn)* à Ibn 'Aṭā' (m. 309/922)! Vous inventez des termes tout à fait étrangers à vos auditeurs et vous abandonnez le langage commun. Qu'est-ce cela, sinon vouloir travestir la vérité ou jeter un voile sur un système honteux! » A quoi Ibn 'Aṭā' répondait: « Nous ne faisons cela que par zèle pour ce système qui est si

précieux à nos yeux, afin que personne, en dehors de notre École, ne puisse y prétendre », puis il récitait :

Si les adeptes de l'expression *('ibāra)* nous interrogent,
Nous leur répondons par les repères de l'allusion *(išāra)* ;
Par eux nous suggérons, en les rendant obscurs,
En sorte que l'expression soit impuissante à les traduire (1).

Il ressort ainsi de cette page très dense de Kalābāḏī que le langage technique des soufis est né d'une nécessité inhérente à la nature de l'expérience mystique qui ne peut être communiquée à une Communauté de croyants polyvalente sans engendrer des malentendus qui mènent tôt ou tard à des conflits de doctrine.

Or il n'est pas douteux qu'en donnant une telle explication, Kalābāḏī pensait à des situations historiques bien déterminées, comme celle que provoqua la prédication de Ḥallāǧ. Les soufis qui n'étaient pas antiḥallaǧiens reprochaient à ce dernier d'avoir « divulgué le secret de la Souveraineté divine », c'est-à-dire d'avoir essayé de communiquer aux non-initiés le contenu de son expérience religieuse; d'où les malentendus, puis le conflit qui le mena au gibet. Mais précisément parce qu'elles visent un moment historique déterminé, les raisons avancées par Kalābāḏī pour expliquer la naissance d'un langage technique ne sont que partiellement vraies. Ce que l'on peut reprocher à cette explication c'est qu'elle ne tient pas compte de la perspective historique dans son ensemble et réduit une longue histoire à un des moments de son processus. Certes, Kalābāḏī a raison de souligner le caractère dialectique de l'expérience mystique et les malentendus qui peuvent naître entre le mystique et ceux du dehors qui tenteraient de réduire la vérité de son langage au niveau de leur propre vérité que le mystique nie précisément comme dépassée par lui. Il n'en reste pas moins que le moment où le soufi sent le besoin de communiquer aux autres le contenu de son expérience est de soi postérieur à cet autre moment où il prend conscience,

---

(1) Cité par KALĀBĀḎĪ, p. 89.

pour lui-même, de sa propre expérience. Or une expérience ne vient à la conscience — cela est clair — que dans la mesure où elle se donne le langage dans lequel elle vient à l'être. Le langage n'est ni extérieur ni postérieur à l'expérience, comme semble le croire Kalābāḏī; il est encore moins créé artificiellement sous la pression des nécessités sociales, qui jouent certes un certain rôle; le langage authentique, c'est-à-dire celui qui porte en lui une expérience originelle venant à l'être, naît en même temps que l'expérience elle-même et dans le mouvement même qui porte celle-ci à la conscience.

Pour comprendre comment est né en Islam un langage technique mystique, il faut donc remonter au-delà du moment des conflits, vers les temps originels de l'expérience elle-même afin de suivre le processus qui a conduit les spirituels musulmans à former, peu à peu, un langage nouveau, étranger au « langage commun ».

Au reste, il n'y a jamais un langage absolument nouveau, car aucune expérience ne surgit dans une conscience vide de toute détermination. Si cela est déjà vrai en art ou en philosophie, ce l'est encore plus en Islam, où, précisément, la conscience religieuse ne prend naissance que pour autant qu'elle assimile un langage déterminé, celui-là même que lui fournit le Coran. En Islam, on le sait, tout part du Coran et tout doit ramener au Coran, et ce qui n'est pas tel est une nouveauté suspecte, sinon une infidélité inadmissible. C'est donc dans le Coran que prend naissance le langage de l'expérience mystique musulmane, et aussi technique qu'il soit ou qu'il le devienne, ce langage devra d'une manière ou d'une autre faire la preuve de son origine coranique, sinon quant à sa forme, du moins dans son contenu.

Une telle affirmation n'est pas nouvelle; elle est même devenue irritante à force d'avoir été examinée, discutée, approuvée ou niée depuis qu'on a posé la question de l'origine du mouvement mystique en Islam. Notre intention n'est pas de rouvrir le dossier de cette polémique célèbre sur laquelle, nous l'avons noté, Massignon a dit l'essentiel de ce qu'il fallait dire.

Mais, prenant au sérieux l'attachement des soufis au Texte qui, pour eux, est Parole de Dieu, nous voudrions, dans ce premier chapitre, interroger les textes les plus anciens pour retrouver à travers eux le chemin que prit la méditation coranique des premiers musulmans et suivre, dans une telle méditation, l'élaboration d'un langage qui deviendra, peu à peu, le langage technique de la mystique musulmane. Un tel projet signifie que, dans le débat qui opposa les tenants d'une lecture littéraliste du Coran aux praticiens d'une lecture spirituelle — en gros les *Fuqahā* et les soufis — nous refusons a priori de prendre parti et nous nous adressons aux textes pour apprendre d'eux si l'une ou l'autre de ces deux lectures est plus originelle ou plus fidèle au Coran.

On sait que les *Fuqahā* qui lisent le Coran en philologues ou en juristes rejettent la lecture spiritualiste des soufis comme une nouveauté étrangère et infidèle au texte sacré. Or, parce que leur point de vue légaliste s'est imposé dans l'Islam officiel et est devenu pour ainsi dire le point de vue de l'orthodoxie, les soufis ont pris, aux yeux de l'histoire, figure de secte plus ou moins hétérodoxe, leur lecture du Coran a été considérée comme une lecture tardive et étrangère à l'Islam primitif.

Un tel débat n'aurait qu'un intérêt archéologique si, de nos jours, des savants islamologues, faisant leur la critique des *Fuqahā* contre les soufis, n'avaient jugé cette critique suffisante pour rejeter en bloc les commentaires mystiques du Coran comme sans intérêt pour une intelligence exacte du texte coranique. C'est ainsi que, s'interrogeant sur « les ressources fournies par l'exégèse islamique », R. Blachère écrit dans sa précieuse et si riche *Introduction au Coran :* « On ne retiendra donc rien des traités d'exégèse mystique. Fondés sur une interprétation allégorique d'ailleurs rejetée en bloc par l'orthodoxie islamique, dépouillés de toute étude grammaticale, ils se présentent comme une suite de gloses qui vident le texte coranique de son sens précis et réel, pour lui substituer des interprétations symboliques » (p. 213). Si l'éminent traducteur du Coran opte pour la lecture des *Fuqahā* contre celle des soufis et considère l'exégèse mystique comme vidant le texte coranique de son réel, c'est que « la Révélation reçue par Mahomet a dû être conçue en fonction de la

mentalité et du niveau intellectuel du groupe humain auquel elle s'adressait... La pensée dans le Coran apparaît essentiellement concrète. Au cours de son histoire l'Islam en fournit lui-même la preuve puisqu'en définitive l'exégèse purement allégorique des mystiques a été condamnée » (p. 219).

La fin de ce texte montre que, dans son option, R. Blachère entend bien rester fidèle à l'orthodoxie islamique et ne retenir, dans son interprétation du Coran, que l'exégèse qui ne s'éloigne point « des concepts qui dominaient dans le Ḥiǧāz au début du VIIe siècle de J. C. » (p. 219). En conclusion, « entre plusieurs interprétations, il paraît préférable, écrit-il, de retenir celle qui, confinant au concret, représente le mieux celle qui s'était offerte à l'esprit de Mahomet et de ses contemporains mekkois, médinois ou bédouins, celle aussi qui a été retenue par la plus ancienne exégèse traditionnelle » (p. 220).

Serait-ce mal comprendre ou outrepasser la pensée de R. Blachère que de voir dans ce renvoi à « la plus ancienne exégèse traditionnelle » une manière de refuser justement à l'exégèse mystique le droit de se considérer comme héritière, elle aussi, de cette très ancienne exégèse traditionnelle? Nous touchons ici au nœud du problème. Car ce que nous mettons en question, ce ne sont pas les préférences personnelles de R. Blachère. Quand il écrit que, « entre une interprétation allégorique ou intellectualiste, et une interprétation anthropomorphiste, ce sera toujours cette dernière qui sera préférée » (p. XXXI), nous considérons ses préférences parfaitement légitimes. Ce qui est en question, c'est de savoir si l'une de ces deux interprétations a plus de titres que l'autre à être considérée comme la plus ancienne exégèse traditionnelle, et donc comme la plus représentative de cet Islam primitif qui est le témoin de l'esprit coranique originel.

En d'autres termes, et pour dépasser tout esprit polémique, la question qui nous intéresse ici, parce qu'elle touche au problème de la naissance du vocabulaire mystique en Islam, est la suivante: cette interprétation allégorique ou intellectualiste qui s'est développée en Islam sunnite grâce au mouvement soufi et dans laquelle s'est élaboré justement le vocabulaire mystique — puisqu'en Islam, comme nous le disions, tout

commence à partir du Coran —, cette interprétation, dis-je, plonge-t-elle ses racines dans la plus ancienne exégèse coranique ou est-elle, comme le prétendent les *Fuqahā*, une invention tardive dont les causes devraient être recherchées ailleurs qu'en Islam, comme certains l'ont soutenu?

I. Muqātil, premier grand exégète.

On ne peut répondre à une telle question qu'en interrogeant les textes exégétiques les plus anciens, témoins de la plus haute tradition islamique. Mais quels textes interroger? Ce n'est pas sans quelque appréhension que nous posons une telle question, car nous avons conscience que par elle nous nous laissons entraîner sur un terrain en friche où aucun guide ne viendra à notre secours. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, personne à notre connaissance n'a tenté jusqu'ici une étude systématique du contenu de ces très vieux traités d'exégèse. Pourtant, au lieu de s'interroger indéfiniment sur les influences étrangères subies par le soufisme, il eût été plus conforme à une saine vue des choses de remonter aux sources islamiques, et particulièrement aux commentaires coraniques, pour en analyser de près les idées religieuses et voir si, par hasard, ils ne contiennent pas les germes de ce qui, plus tard, éclora en grandes synthèses mystiques. Certes, il y a eu l'ouvrage de Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, paru en 1920, c'est à lui qu'on se réfère toujours quand on parle des tendances de l'exégèse mystique. Malheureusement, les exégètes mystiques étudiés par Goldziher sont de basse époque et trop influencés par le néo-platonisme pour être représentatifs de l'exégèse islamique primitive: Ġazālī, Ibn 'Arabī, al-Kāšī ne peuvent être d'aucun secours pour qui s'interroge sur les tendances spiritualistes de l'exégèse musulmane antérieure à la naissance des écoles exégétiques spécialisées et fortement influencées par des présupposés dogmatiques.

Pour toutes ces raisons, et malgré les difficultés de la tâche, nous allons tenter, dans ce premier chapitre, de discerner les tendances de

cette exégèse primitive pour voir si elle ne contient pas déjà des éléments de cette interprétation « allégorique ou intellectualiste » qu'on reproche aux soufis d'avoir inventée pour substituer au contenu concret du Coran leurs propres élucubrations hétérodoxes.

Dans ce but, nous avons choisi d'interroger une des plus anciennes œuvres exégétiques qui nous soient parvenues: celle de Muqātil Ibn Sulaymān (m. 150/767) (1). Un tel choix pourra étonner, et nous sommes conscients des problèmes que cela pose. Zaydite en politique, murǧiite en théologie, Muqātil peut-il être considéré comme un représentant de la tradition sunnite? Henri Laoust résume bien sa situation au sein du monde sunnite quand il écrit: « Les auteurs sunnites l'ont diversement jugé, le critiquant parfois vivement, mais ne se privant pas, à l'occasion, de faire appel à son autorité » (2). Qu'en est-il au juste?

De la notice que lui a consacrée l'auteur du *Tārīḫ Baġdād* (3), notice dont se sont inspirés la plupart des historiens postérieurs, il ressort qu'il y a, en Muqātil, deux personnages très différemment jugés par les milieux sunnites anciens. Il y a, d'une part, le commentateur *(al-mufassir)*, et d'autre part le rapporteur de Ḥadīṯ ou le *muḥaddiṯ*. Pour ce qui est du commentateur, s'il y a quelques réserves, cependant l'ensemble des témoignages cités par Ḫaṭīb Baġdādī est plutôt élogieux. Vient en premier lieu la parole célèbre de Šāfi'ī qui aurait dit: « Tout le monde est tributaire de trois personnages: de Muqātil en exégèse, de Zuhayr en poésie et de 'Alī Abū Ḥanīfa en dogmatique » (p. 161). Interrogé sur Muqātil, Ibn Ḥanbal, toujours très circonspect dans ses jugements, aurait répondu: « Il a écrit des livres qui sont discutés, mais à mon avis il avait une certaine science du Coran » (p. 161). Cependant, d'après Ibn Ḫallikān, Ibn Ḥanbal aurait déclaré dans une autre circonstance:

---

(1) Né à Balḫ, dans le Ḫurasān, Muqātil prêcha à Merv puis vint enseigner à Bagdad et mourut à Baṣra. On dit aussi qu'il fit un séjour à Beyrouth. V. *E.I.*, art. « Muḳātil », où sont données les sources bibliographiques, mais l'auteur de l'article ne connaît aucune œuvre de Muqātil.

(2) *Les schismes dans l'Islam*, p. 77.

(3) T. XIII, pp. 160-169.

« De Muqātil, l'auteur du *Tafsīr*, je n'aime rien rapporter » (1), ce qui peut s'entendre des Ḥadīṯ. Citons encore le témoignage d'Ibn Mubārak (m. 180/798), un ḥanafite de tendance soufie: « Muqātil, disait-il, combien excellent serait son commentaire, si lui-même était un homme sûr *(ṯiqa)* » (2). Ibn Mubārak résume par là les deux critiques que l'on adressait à Muqātil comme exégète: on lui reprochait, d'une part, de consulter les chrétiens et les juifs et d'adopter leurs points de vue en matière d'exégèse (3), — et d'autre part, d'emprunter à ses prédécesseurs leurs interprétations du Coran indirectement *(bi-lā samā')*, et sans citer ses *isnād:* d'où la méfiance d'Ibn Ḥanbal et d'Ibn Mubārak. Les exégètes postérieurs seront moins exigeants sur ce point, et c'est ainsi que Ṯa'labī (m. 427/1035) et Baġawī (m. 510/1117), par exemple, n'hésiteront pas à ranger Muqātil parmi les autorités en *Tafsīr*, au même titre qu'Ibn 'Abbās, Qatāda, Muǧāhid et Ḥasan Baṣrī (4). Le cas de Malaṭī (m. 377/986) est encore plus significatif puisqu'il a inséré dans son *Tanbīh* une bonne partie du *Kitāb tafsīr al-mutašābih* de Muqātil, ce que Kawṯarī lui reproche sévèrement (5). D'autres encore comme Qušayrī, Ḫarkūšī ou l'École karrāmite citeront souvent Muqātil sans aucune réticence (6).

Tout autre est la situation de Muqātil comme rapporteur de Ḥadīṯ.

---

(1) *Wafayāt al-a'yān*, éd. du Caire, t. IV, p. 343.

(2) *Tārīḫ Baġdād*, p. 164. Même attitude chez Ibn 'Uyayna (m. 198/814). A quelqu'un qui s'étonnait de voir chez lui un livre de Muqātil et qui lui demandait s'il « rapportait » les interprétations exégétiques de Muqātil, il répondit: « Non, mais je m'y réfère et les utilise » (*ibid.*, p. 162).

(3) L'auteur du *Tārīḫ Baġdād* ne relève pas ce reproche que l'on trouve dans Ibn Ḫallikān citant Ibn Ḥibbān al-Bustī (m. 355/965). V. *Wafayāt*, IV, p. 343.

(4) V. l'Introduction à leurs commentaires: *al-Kašf wa-l-bayān*, pour Ṯa'labī et *Ma'ālim al-tanzīl*, pour Baġawī. Ṯa'labī cite aussi très souvent Muqātil dans ses *Qiṣaṣ al-anbiyā'* (pp. 11, 71, 148, 149, 156, 168, 211, etc.).

(5) V. l'Introduction à l'édition du *Tanbīh*, p. 4.

(6) QUŠAYRĪ, *Kitāb kanz al-yawāqīt*, ms. B.M. 11340; ḪARKŪŠĪ, *Kitāb al-masā'il wa-l-aǧwiba*, ms. B.M. 6773; École karrāmite, ms. anonyme du B.M. 8049 (v. MASSIGNON, *Essai*, pp. 267 sq.).

L'auteur du *Tārīḫ Baġdād* qui ne semble pas hostile à Muqātil, ne relève que des témoignages qui l'accablent, le traitant de menteur et de faussaire. Certes, rares sont les *muḥaddiṯūn* qui n'ont pas été traités de faussaires par les uns ou les autres, mais il semble que Muqātil ait été particulièrement maladroit puisqu'il se faisait prendre en flagrant délit d'inventions imaginaires. L'anecdote suivante montre qu'on le surveillait de près: « J'interrogeai Muqātil sur un Ḥadīṯ, raconte un certain 'Īsä Ibn Yūnus; il me répondit qu'il le tenait de Ḍaḥḥāk; quelques jours après, je l'interrogeai sur le même Ḥadīṯ et il me répondit qu'il le tenait de 'Aṭā'; puis quelques jours après, je revins et l'interrogeai encore sur le même Ḥadīṯ et il me répondit qu'il l'avait reçu d'Abū Ǧa'far ou de quelqu'un d'autre! » (p. 165). Pour de tels faits, et aussi parce qu'Ibn 'Uyayna doutait fortement que Muqātil ait rencontré Ḍaḥḥāk, des Traditionnistes comme Buḫārī et Nasa'ī ont rejeté en bloc les Ḥadīṯ rapportés par Muqātil. On lui reprochait aussi de professer un anthropomorphisme grossier *(tašbīh)*, ce qui faisait dire à Abū Ḥanīfa: « Nous avons reçu de l'Orient *(mašriq)* deux opinions perverses: celle de Ǧahm qui niait les attributs divins et celle de Muqātil qui concevait Dieu à à l'image de l'homme » (1). Ce reproche doit avoir un fondement puisqu'il a suivi Muqātil tout le long de l'histoire jusqu'à Kawṯarī qui rejette l'hypothèse de certains qui penseraient qu'il y a eu deux Muqātil, l'exégète et l'anthropomorphiste. Pourtant, dans l'œuvre de Muqātil telle qu'elle nous est parvenue, et notamment dans son *Tafsīr*, on ne peut relever aucune trace de cet anthropomorphisme grossier qu'on lui prête. Peut-être en est-il autrement dans les ouvrages de polémique écrits contre Ǧahm (2) et les Qadarites. Mais ces ouvrages semblent aujourd'hui perdus.

---

(1) P. 164. D'après une autre source rapportée par Ḏahabī, Abū Ḥanīfa aurait dit encore: « Ǧahm a exagéré dans le refus de l'anthropomorphisme au point qu'il a dit: "Dieu n'est rien", tandis que Muqātil a exagéré dans le sens de l'affirmation, allant jusqu'à rendre Dieu semblable à Ses créatures » (*Mīzān al-i'tidāl*, t. III, p. 196).

(2) « Zaydite en droit, écrit Massignon, il fut en dogmatique, de façon outrancière, l'adversaire de Ǧahm » (*Recueil*, p. 194).

Telle est donc la situation de Muqātil au sein du monde sunnite. Situation double qui se reflète dans le jugement porté sur lui par les Orientalistes. En effet, si Plessner (1) adopte franchement le point de vue des traditionnistes et le juge sévèrement, Massignon, en revanche, voit en lui « le premier grand commentateur du Coran » (*Passion*, p. 520) et n'hésite pas à écrire que « sa méthode exégétique fit autorité » (2). Nous citerons aussi l'opinion de R. Blachère qui nous a confirmé dans notre sentiment que nous ne faisions pas fausse route en prenant pour guide Muqātil. Parlant des commentaires chiites du Coran, Blachère écrit, en effet: « Il est probable que les plus anciens, qui au surplus ne nous sont pas parvenus ou demeurent encore inédits, devaient affecter une forme purement traditionnelle. Par exemple, l'œuvre de Muqātil, à ce qu'il semble, devait perpétuer l'enseignement de l'École d'Ibn 'Abbās, et les *constantes interprétatives* (3) qu'on connaît de lui sont dans la stricte ligne de l'orthodoxie » (*Introduction*, p. 214).

Disons enfin que ce qui nous a surtout déterminé à choisir Muqātil, c'est que l'une de ses œuvres a été reprise et critiquée par Tirmiḏī Ḥakīm (m. 285/898). La rencontre de ces deux grands esprits n'est pas banale, et elle méritait de retenir notre attention. D'autant plus que l'objet de leur rencontre, comme nous le verrons au chapitre suivant, est précisément ce vocabulaire religieux coranique dont nous cherchons ici à préciser la plus ancienne interprétation.

La tradition musulmane attribue à Muqātil plusieurs ouvrages (4)

(1) Article de l'*E.I.* déjà cité.

(2) *Recueil*, p. 194.

(3) Expression par laquelle Massignon désigne les règles d'interprétation formulées par Muqātil dans le texte conservé par Malaṭī et édité par Massignon dans son *Recueil*, pp. 195 sq. V. aussi *Tanbīh*, pp. 55-80.

(4) En tout douze titres donnés par Ibn Nadīm dans *Fihrist*, p. 179: 1) *K. al-Tafsīr al-kabīr*, 2) *K. al-Nāsiḫ wa-l-mansūḫ*, 3) *K. Tafsīr ḫams mi'at āya*, 4) *K. al-Qirā'āt*, 5) *K. Mutašābih al-qur'ān*, 6) *K. Nawādir al-tafsīr*, 7) *K. al-Wuǧūh wa-l-naẓā'ir*, 8) *K. al-Ǧawābāt fī-l-qur'ān*, 9) *K. al-Radd 'alä al-qadariya*, 10) *K. al-Aqsām wa-l-luġāt*, 11) *K. al-Taqdīm wa-l-ta'ḫīr*, 12) *K. al-āyāt wa-l-mutašābihāt* (sic).

dont trois titres correspondent à des manuscrits conservés sous son nom dans nos bibliothèques. Ce sont:

a) *Tafsīr ḫams mi'at āya min al-qur'ān* (1),
b) *Al-Tafsīr al-kabīr* (2),
c) *Kitāb al-wuǧūh wa-l-naẓā'ir* (3).

Nous réservons l'étude de ce dernier pour le chapitre suivant. Goldziher a mis en doute l'authenticité du premier, mais à l'examen on constate que cet ouvrage n'est, en grande partie, qu'un résumé ou une mise en ordre thématique d'extraits empruntés au grand *Tafsīr*. Aussi est-ce l'authenticité de ce dernier qu'il faut examiner.

Les deux ouvrages, du reste, s'ouvrent par la même chaîne de transmetteurs *(isnād)* qui sont: Abū Bakr Muḥ. b. Zayd al-Šahrazūrī — Abū 'Abdallah Muḥ. b. 'Alī b. Zārīǧ (?) — 'Abd al-Ḫāliq b. Ḥasan — 'Abdallah b. Ṯābit b. Ya'qūb al-Muqrī — son père — Huḏayl b. Ḥabīb Abū Ṣāliḥ al-Zaydānī (4) — Muqātil. Il nous a été impossible d'identifier tous ces noms, mais les trois derniers chaînons qui sont les plus importants, nous sont connus par le *Tārīḫ Baġdād*. On y lit, en effet, que 'Abdallah Ibn Ṯābit déclarait avoir vu sur une copie du *Tafsīr* appartenant à son père l'attestation suivante: « J'ai entendu lire ce livre, depuis le début jusqu'à la fin, par Huḏayl Abū Ṣāliḥ qui l'avait reçu de Muqātil Ibn Sulaymān, et cela à Bagdad dans le Darb al-Sidra en 190 » (5). Du même Huḏayl, le *Tārīḫ Baġdād* dit: « Il transmit de Muqātil Ibn Sulaymān le livre du *Tafsīr* » (XIV, p. 78). Or Huḏayl apparaît à travers le Commentaire, très soucieux d'objectivité. Par neuf fois au

(1) Jusqu'ici on n'en connaît que le ms. de Londres, B.M.Or. 6333.

(2) Il existe de cet ouvrage plusieurs manuscrits, notamment ceux de: Hamidiye 58 (très bel exemplaire), Köprülü 143, Hasan Husnu 17, Serez 245, Halk-Feyzullah 79.

(3) Mss de Bayazit 651 et Emanet 2050, tous deux non datés, mais fort anciens et bien conservés.

(4) Au lieu de Zaydānī, *Tārīḫ Baġdād* donne Dandānī, tandis que le ms. du *Tafsīr ḫams mi'at āya* du B.M. ne mentionne pas de *nisba*.

(5) T. XIV, p. 79.

moins il précise, après avoir rapporté, d'après Ibn 'Abbās ou d'autres sources, des Ḥadīṯ ou des anecdotes édifiantes: *Walam asma' Muqātil*, je n'ai pas entendu Muqātil (rapporter cela). Deux fois aussi il termine un excursus, où il cite l'opinion de divers commentateurs, par la formule *narǧa' ilä Muqātil*, revenons à Muqātil, ce qui indique son souci de ne pas mêler au texte de son maître ce qui ne serait pas de lui.

Plus solides en faveur de l'authenticité de ce *Tafsīr* sont les preuves que nous pouvons tirer de témoignages extrinsèques ou par comparaison avec les autres œuvres de Muqātil. Tout d'abord, nous y trouvons une grande partie des *constantes interprétatives*, éditées autrefois par Massignon qui les avait extraites du *Tanbīh* de Malaṭī. Il n'y a pas lieu de se demander avec Massignon si ces *constantes* ne proviendraient pas du *Tafsīr kabīr* lui-même ou du *Tafsīr ḫams mi'at āya*. Malaṭī lui-même indique qu'il les a tirées du *Tafsīr al-mutašābih*, titre qu'Ibn Nadīm mentionne dans sa liste comme ouvrage distinct des deux précédents.

Nous avons ensuite le témoignage de Ṯa'labī que l'on considère généralement comme un auteur sérieux et bien informé (1). Il cite souvent Muqātil dans ses *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, et toutes ses citations sont tirées plus ou moins littéralement du *Tafsīr* dont nous avons le texte en main. Pour toutes ces raisons, nous pouvons présumer de l'authenticité de ce Commentaire et l'utiliser comme un témoin de la plus ancienne tradition exégétique musulmane (2). C'est à ce titre, du reste, qu'il nous intéresse, car il nous permet de remonter aussi haut que possible dans l'histoire de

(1) Comparant Ṯa'labī à Kisā'ī, Brockelmann écrit: « Alors que l'œuvre de Ṯa'labī est sortie de l'exégèse du Coran et est de caractère savant, Kisā'ī est un représentant typique de la classe des *quṣṣāṣ* » (*E.I.*, s. *Kisā'ī*).

(2) Sur l'exemplaire existant à la bibliothèque Köprülü 143, on peut lire les deux attestations suivantes écrites par des docteurs sunnites: « J'ai vérifié que ce livre était bien le *Tafsīr* de Muqātil, et cela à la suite de mes recherches dans les livres des exégètes avec lesquels il s'accorde »; « Il n'y a pas de doute que ce livre est bien le *Tafsīr* de Muqātil Ibn Sulaymān: après investigation, il est apparu que beaucoup de traditions se rapportent à lui. » H. Ritter qui a pris connaissance du ms. Hamidiye 58, le signale sans mettre en question son authenticité (v. *Der Islam*, XVII, 1928, p. 249).

l'exégèse coranique, en cette première moitié du deuxième siècle de l'Hégire qui fut décisive dans l'élaboration des diverses disciplines de base de la Culture islamique. Comment un musulman lit-il à cette époque le Coran, dans quel esprit et avec quelles méthodes en aborde-t-il l'exégèse, quels textes ou quels thèmes retiennent plus spécialement son attention, quel est le degré d'élaboration du langage dans lequel il explicite le contenu religieux du Coran : c'est de tout cela que le Commentaire de Muqātil permet de se faire une idée.

Cette approche est d'autant plus précieuse que peu de documents nous sont parvenus des générations antérieures sur lesquelles nous ne possédons que des témoignages tardifs. L'effort de réflexion de ces premières générations dut pourtant être assez poussé, si l'on en juge par les qualités d'une œuvre comme celle de Muqātil. Ce qui frappe en effet dès l'abord dans son Commentaire c'est la perfection à laquelle la pensée islamique est déjà parvenue dans sa méthode d'exégèse. Le fait que Muqātil formule déjà « des règles précises d'herméneutique coranique » (Massignon) indique que nous ne sommes plus à l'étape des tâtonnements. Muqātil a bénéficié très certainement de l'acquis de la Tradition, laquelle a dû à son tour s'enrichir d'apports extérieurs pour trouver, en si peu de temps, une méthode d'exégèse aussi élaborée (1).

Quelle est cette méthode ? Pour la situer, disons d'abord quelques mots sur les grandes orientations de l'exégèse musulmane. D'une façon générale et en schématisant, on peut estimer que l'exégèse coranique

---

(1) Ce phénomène d'évolution rapide n'est pas propre au domaine exégétique; on le constate en *fiqh* aussi bien qu'en grammaire, par exemple, de sorte qu'on peut appliquer à l'Islam ce que W.F. Albright dit de toute révolution culturelle : « Lorsqu'une culture, écrit-il, est remplacée par une autre culture, on constate presque toujours un changement brusque, une véritable mutation; il se passe alors en une génération des changements qui autrement demanderaient un millénaire. Dans l'ancien Orient, par exemple, une culture persistera pendant des siècles sans la moindre modification, puis tout à coup on enregistre dans sa continuité une soudaine interruption, accompagnée d'une évolution si rapide que l'archéologie en distinguera parfois difficilement les phases successives » (*De l'âge de pierre à la Chrétienté*, 1951, p. 88).

s'est développée en trois directions différentes suivant qu'elle était sunnite, chiite ou soufie.

L'exégèse sunnite est un *tafsīr*, c'est-à-dire, comme l'explique Qušayrī dans l'Introduction à son Commentaire (1), une explication *(šarḥ)* du texte au niveau de la lettre ou des *alfāẓ*. Cette explication aborde le texte coranique de divers points de vue: linguistique, grammatical, juridique, historique, dogmatique, suivant la spécialité du commentateur. Il est rare qu'un seul de ces points de vue soit adopté; le plus souvent, l'exégète en réunit plusieurs, comme c'est le cas des grands commentateurs: Ṭabarī, Ṯa'labī, Zamaḫšarī, Rāzī, etc. L'exégèse chiite serait plutôt un *ta'wīl*, c'est-à-dire une interprétation au niveau du *ma'nä:* elle cherche, au-delà au sens littéral, un sens caché dont le secret appartient aux *ahl al-bayt*, à la famille du Prophète. Le Livre devient ainsi une révélation ésotérique, un trésor scellé que seuls peuvent ouvrir les Imām, détenteurs du *ta'wīl* et gardiens du Livre. Or une telle recherche du sens se caractérise non seulement par l'exigence d'un initiateur qui détient le sens et le communique, mais aussi par son orientation socio-politique, laquelle transforme l'exégèse en *apologia pro domo* et soumet le texte coranique à tous les artifices de l'interprétation allégorique pour y trouver une confirmation des thèses imāmites. Massignon parle « de l'allégorisme fantaisiste des Imāmites » et en donne comme exemple le *ṭāġūt* (2, 256-7) dans lequel l'exégèse chiite voit une allusion à Abū Bakr (2). Goldziher a relevé d'autres exemples de cette exégèse qu'inspire des options politico-sociales (3). Il convient cependant de noter qu'il n'y a pas que cela dans l'exégète chiite, et nous savons par les travaux de H. Corbin quelles richesses spirituelles contiennent certains grands commentaires chiites. Mais il reste que cette orientation politico-sociale

(1) *Al-taysīr fī 'ilm al-tafsīr*, ms. de l'Université d'Istanbul, A 3228.

(2) *Passion*, p. 703.

(3) V. *Die Richtungen*, pp. 263 sq. On peut prendre comme exemple typique de cette méthode exégétique le commentaire de Ǧa'far Ibn Manṣūr AL-YAMANĪ, *Kitāb al-kašf*, éd. R. Strothmann, 1952, 180 pages.

est la marque principale qui différencie l'exégèse chiite d'une troisième École d'exégèse, celle que nous avons appelée soufie.

Cette dernière est souvent considérée comme un *ta'wīl* et rejetée, à ce titre, par les sunnites. En fait quand les soufis eux-mêmes parlent de leur méthode, ils ne l'appellent ni *tafsīr* ni *ta'wīl*, mais *istinbāṭ:* mot d'origine coranique, préféré par eux pour mieux se distinguer des autres· Littéralement, *istinbāṭ* désigne l'acte de faire jaillir l'eau d'une source: c'est donc faire venir à la surface ce qui était caché au fond de la terre. Pour les soufis, le texte coranique a un fond, un *bāṭin* caché dans son *ẓāhir*, son extérieur, il a un sens intime et spirituel caché au-delà de son sens littéral, et c'est ce sens que révèle l'*istinbāṭ*. De quelle manière? Non pas par l'investigation technique d'un linguiste ni par l'initiation à l'école d'un Imām, mais par l'*ilhām*, par l'inspiration que Dieu communique à l'homme spirituel comme une *fā'ida*, une grâce qui lui fait « trouver » *(waǧd)* dans le texte la *'ibra*, l'avertissement à lui adressé, *hic et nunc*, par la volonté divine. A chacun son *istinbāṭ* selon la grâce à lui impartie dans la succession de ses « temps », ses *awqāt* mystiques. Aussi le même verset n'aura pas la même « intentionalité » dans deux temps différents et recevra des significations diverses selon la diversité de l'inspiration d'un chacun (1).

L'exégèse de Muqātil se situe en deçà de ces grandes divisions qui prendront figure un peu plus tard. Si l'on peut y déceler, en partie, les tendances propres à chacune d'elles, elle procède cependant selon d'autres schémas, plus archaïques. L'analyse du grand Commentaire montre, qu'en fait, Muqātil lit le Coran selon une triple méthode que l'on pourrait appeler littérale, historique et allégorique. Il est inutile de définir a priori ce que nous entendons par ces trois termes. Leur signification apparaîtra au fur et à mesure que nous avancerons dans l'étude du *Tafsīr* de Muqātil. C'est en voyant, en effet, comment Muqātil lit le Coran qu'apparaîtra aussi la nature de chacune de ces trois méthodes.

---

(1) V. SARRĀǦ, *Luma'*, pp. 105-108 et ḪARKŪŠĪ, *Tahḏīb al-asrār*, ms. Sehid Ali 1157, fol. 87 b sq.

II. Lecture littérale.

La première tâche qui s'impose à Muqātil dans sa lecture du Coran est une explication littérale, mot pour mot, du vocabulaire coranique. Muqātil réalise ainsi une véritable *traduction* du Coran en une seconde langue arabe, plus facile; traduction faite probablement à l'intention des non-arabes, surtout persans.

Déjà dans le *Tafsīr al-mutašābih,* ce sont essentiellement des règles de traduction que formule Muqātil à travers ce que Massignon a appelé « les règles précises d'herméneutique coranique ». La formule de base est la suivante: « Toute chose qui, dans le Coran, est *kaḏa* (ainsi) signifie ceci. » L'enquête menée selon ces règles aboutit à dégager des *constantes interprétatives* qui ne sont rien moins qu'une première ébauche d'un dictionnaire des termes coraniques *univoques.*

Ce dictionnaire est repris, à un niveau supérieur, dans les *Wuǧūh wa-naẓā'ir al-qur'ān* où la traduction, comme nous le verrons, débouche, à partir de la définition des mots, sur une véritable herméneutique, c'est-à-dire sur l'explicitation des richesses contenues dans chaque mot, à des niveaux différents, selon le contexte où il est employé. Alors que dans l'ouvrage précédent, le choix portait sur des mots à sens unique, pris *ne varietur,* ici sont retenus les mots à plusieurs *wuǧūh,* c'est-à-dire à significations multiples, ou les mots qui ont des *naẓā'ir,* des synonymies repérables d'une sourate à l'autre.

Ces deux procédés se retrouvent certes dans le grand *Tafsīr,* mais leur utilisation n'est pas systématique. Dans le grand *Tafsīr,* la lecture s'opère par référence au contexte qui éclaire pour Muqātil le sens de chaque mot, et ce sens est rendu par voie de traduction. Contrairement à Ibn 'Abbās, Muqātil ne sort jamais du contexte de la phrase coranique pour expliquer le sens d'un mot par référence, par exemple, aux emplois qu'en font les Arabes dans les poèmes dits anté-islamiques. Certes Muqātil n'omet pas de signaler les mots qui ne sont pas d'origine arabe ou qui

relèvent d'un dialecte non qurayšite (1). Mais son attention ne se détache jamais du texte coranique lui-même, et grâce à cette méthode d'analyse littérale, sa traduction se fait très souple et épouse toutes les nuances exprimées par un vocable selon la diversité des contextes où il est employé. Par le fait même, la traduction de Muqātil se hausse au niveau d'une réelle interprétation à travers laquelle se révèle la manière dont les premières générations musulmanes ont compris le Coran. Pour qui cherche à saisir la naissance et le développement du vocabulaire religieux en Islam, l'essai de traduction de Muqātil est du plus haut intérêt. Aussi allons-nous tenter ici de relever un certain nombre de vocables, particulièrement importants dans le lexique technique de la mystique musulmane et d'en souligner les divers sens que leur trouve Muqātil d'après leur contexte. Par là se révélera aussi la méthode que suit Muqātil dans cette première lecture du Coran. Les mots seront classés selon l'ordre alphabétique, et là où il ne sera pas commode de séparer le texte coranique de la traduction de Muqātil, nous mettrons celle-ci entre parenthèses.

ḎIKR

On connaît l'importance de ce mot en mystique musulmane. Sous une forme verbale ou nominale, il revient très souvent dans le Coran, mais Muqātil ne semble pas en avoir saisi toute la richesse, peut-être parce qu'il ignore cette forme de prière qui est précisément « le souvenir du cœur ». Son exégèse s'inspire ici de la doctrine murǧiite, sans rigueur cependant. « Se souvenir de Dieu », dit-il, c'est accomplir la prière, et la prière *(ṣalāt)* pour lui c'est toujours la prière rituelle *(al-maktūba, al-mafrūḍa)*, comme en 24, 37 et 63, 9. C'est pourquoi, en 4, 103; 33, 41 et 62, 10, le *uḏkurū Allāh kaṯīran*, invoquez Dieu souvent, est précisé par la formule *bi-l-lisān*, par la langue, comme s'il voulait exclure toute autre forme d'invocation. En trois versets où le *ḏikr* est mis explicitement

(1) Pour Muqātil, le fait d'admettre dans le Coran l'existence de mots non arabes ne pose, semble-t-il, aucun problème, contrairement à d'autres exégètes postérieurs. V. Blachère, *Introduction*, pp. 156 sq.

en rapport avec le cœur *(qalb)* (13, 28; 39, 23 et 57, 16), Muqātil ne traduit pas alors *ḏikr* par prière ou invocation, mais plutôt par *qur'ān*, la révélation de Dieu touchant spécialement les promesses ou les menaces de l'Au-delà. « Leurs cœurs se tranquillisent dans le *ḏikr* de Dieu » signifie « leurs cœurs trouvent le repos dans le Coran, c'est-à-dire dans ce qu'il y est dit concernant la Rétribution ou le Châtiment » (13, 28). Une fois pourtant (2, 152) c'est l'obéissance comme ensemble des œuvres légales qui est donnée comme contenu du *ḏikr :* « Souvenez-vous de Moi (par l'obéissance), je me souviendrai de vous (en bien) », ce qui est expliqué ainsi en 29, 45 : « Quand tu pries Dieu et quand tu te souviens de Lui, Dieu se souvient de toi en bien; aussi, meilleur est le souvenir que Dieu a de toi que celui que tu as de Lui dans la prière. »

Comme on le voit — et comme cela arrive très souvent — le commentaire de Muqātil reste en deçà de la richesse que contient le vocabulaire du *ḏikr* dans le Coran. En particulier, est absente chez lui toute la part affective, toute l'ardeur religieuse qui transparaît dans un texte comme celui-ci : « En des maisons qu'Allah permit d'élever et dans lesquelles Son nom est invoqué, Le glorifient, à l'aube et au crépuscule, des hommes que nul négoce et nul troc ne distraient du *ḏikr* de Dieu » (24, 36-37). Ḥasan Baṣrī (m. 110) que Muqātil aurait pu connaître, parle du *ḏikr* en des termes qui témoignent d'une vue religieuse beaucoup plus intériorisée (1).

FAQĪR

Il peut être intéressant de noter les deux définitions que donne Muqātil de *faqīr* et *miskīn*, en 9, 60 où il les rencontre. « Les *fuqarā*, dit-il, ce sont les pauvres qui ne mendient pas auprès des gens, tandis que les *masākīn* sont ceux qui mendient. » Les soufis ne retiendront pas cette distinction, puisqu'ils emploient les deux mots l'un pour l'autre; mais ils discuteront pour savoir s'il est plus parfait *(afḍal)* de mendier ou de se fier à Dieu passivement.

(1) Texte traduit par Massignon dans *Essai*, p. 195.

ĠAYB

Ce terme apparaît dans le Coran d'une façon massive, à la fois comme un terme technique et d'un usage courant, puisqu'à aucun moment son emploi ne nécessite une explication. Paradoxe qui pose une double question: dans quel milieu pré-coranique ce terme a-t-il acquis une signification technique? Dans quel sens l'ont compris les premières générations musulmanes? A la première question, aucun document ne permet de répondre, si ce n'est le Coran lui-même dont on peut tirer quelques lumières. On note, en effet, que dans la plupart des cas, ce mot apparaît dans les discussions avec les polythéistes de la Mekke, ce qui signifie qu'il appartenait déjà à leur vocabulaire; auquel cas, il ne serait pas abusif de penser que nous avons affaire ici à un vocabulaire de devins *(kāhin, kuhhān)* dont le rôle est précisément de lire le *ġayb*, c'est-à-dire ce qui est caché dans l'avenir.

C'est en effet en ce sens — et nous arrivons à la seconde question — qu'en de nombreux endroits Muqātil comprend le mot *ġayb*. La formule qu'il emploie alors pour le traduire est celle-ci: *mā yakūn*, ce qui aura lieu. Ainsi en 16, 77, « à Dieu appartient le *ġayb* du ciel et de la terre », « signifie ce qui aura lieu dans le ciel et sur la terre »; en 2, 33, « je connais le *ġayb* (ce qui aura lieu), au ciel et sur la terre »; en 5, 116: « Tu es celui qui connaît les *ġuyūb* », « signifie: le *ġayb* de ce qui a été et de ce qui aura lieu » (v. aussi 23, 92).

Or, ce qui « aura lieu » et qui importe à l'homme concerne principalement son destin en ce monde et dans l'autre. Aussi deux éléments principaux font partie du contenu du *ġayb* entendu en ce sens: la conversion ou la non-conversion des hommes d'une part, et la parousie ou « l'Heure » comme l'appelle le Coran, d'autre part.

Dieu seul sait qui il dirigera dans la bonne voie et qui il égarera. A propos de 3, 179 « Allah n'est point tel qu'Il vous éclaire sur le *ġayb* », Muqātil note: « Les Infidèles ayant dit: si Mahomet est véridique, qu'il indique qui de nous croira et qui restera infidèle, — Dieu révéla le verset: « Allah n'est point tel... » car cela est révélé aux prophètes seuls. » Sans

cette révélation, eux aussi ignorent les desseins de Dieu sur l'homme: ainsi Noé qui déclare: « Je ne vous dis pas: j'ai les trésors d'Allah (c'est-à-dire les clefs pour savoir si Allah convertira de plus vils que vous); je ne connais point le *ġayb* (c'est-à-dire: je ne vous dis pas que j'ai le *ġayb* concernant leur conversion par Dieu). » Dans ce même sens « futuriste » Muqātil explique le « si je connais le *ġayb* » de Mahomet (7, 188), par « si je connais le *ġayb* de l'heure et du malheur quand ils adviennent »; et de même le « s'ils connaissaient le *ġayb* » des *ǧinn*, par « s'ils connaissaient le *ġayb* de la mort de Salomon », montrant par là que le contenu du *ġayb* est l'événement futur en tant qu'il échappe à la prévoyance des créatures et n'est soumis qu'à Dieu seul.

Mais l'événement futur par excellence est l'avènement de *l'Heure* dont il est écrit: « Ils t'interrogent sur l'Heure *(sā'a)*. A quand sa venue? Réponds-leur: la connaissance n'en est qu'auprès de mon Seigneur » (7, 186). C'est pourquoi, le *ġayb* par excellence, celui dont la connaissance est totalement réservée à Dieu, est « le *ġayb* de l'Heure » (34, 3). Les infidèles de La Mekke, note Muqātil, interrogèrent le Prophète disant: « A quand l'Heure? » Alors Dieu révéla le verset: « A Dieu appartient le *ġayb* des cieux et de la terre » qui est le *ġayb* de l'Heure (16, 77). En 11, 123, « A Dieu appartient le *ġayb* des cieux et de la terre » signifie encore: « A Dieu appartient le *ġayb* de l'échéance du Tourment. » Voici enfin un dernier texte: « Ceux qui sont dans les cieux (c'est-à-dire les anges) et sur la terre (c'est-à-dire les hommes) ne connaissent pas le *ġayb* (c'est-à-dire la Résurrection, autrement dit, le *ġayb* de l'Heure » (27, 65).

A côté de ces textes dans lesquels, en s'attribuant le privilège de connaître seul l'avenir, Dieu exorcise pour ainsi dire la fonction des devins et transpose le mot *ġayb* du domaine profane au domaine religieux, il existe d'autres textes où le mot *ġayb* reçoit différents autres contenus, suivant le contexte ou le thème où il prend place.

En 2, 3 et 81, 24, *ġayb* est traduit simplement par *qur'ān:* « Ceux qui croient au *ġayb* » signifie: « ceux qui croient au Coran »; en 49, 18 et 64, 18, le contenu du *ġayb* ce sont les pensées cachées au fond du cœur:

« Dieu connaît le *ġayb* des cieux (c'est-à-dire de ce qui est au fond du cœur des habitants du ciel, les anges) et de la terre (c'est-à-dire qu'il connaît le *ġayb* de ce qui est au cœur des habitants de la terre, comme l'assentiment *(taṣdīq)* et le reste). » Dans d'autres textes, les récits concernant les Prophètes anciens sont appelés *anbā' al-ġayb*, c'est-à-dire, note Muqātil, des événements dont le Prophète n'a pas été témoin et qu'il n'a connu que par révélation (3, 44; 11, 49; 12, 102). Dans ce dernier cas, *ġayb* reçoit un sens tout à fait à part puisqu'il porte sur le passé au lieu de l'avenir et doit être considéré comme une invention du Coran. Peut-être faut-il y voir une réponse à ceux qui accusaient Mahomet de se mettre à l'école d'un maître humain pour en recevoir ses révélations: « Ce récit est parmi les récits du *ġayb* que Nous te révélons, car tu n'étais point parmi eux, quand ils tombèrent d'accord et ourdirent leur machination » (12, 102). On voit en quel sens le récit de Joseph est un *ġayb* révélé par Dieu à Mahomet: « Il n'en a pas été témoin et l'ignorait », remarque Muqātil.

Dans une dernière série de textes, le mot *ġayb* est employé avec la préposition *bi*, qui en rend la traduction encore plus difficile. Embarrassé, R. Blachère tente de traduire ce *bi-l-ġayb* par diverses expressions qui sont toutes plus ou moins satisfaisantes. Muqātil, lui, s'en tire d'une manière qui, finalement, est la moins mauvaise. Dans les phrases où *ġayb* est complément indirect du verbe *ḫašiya* (craindre), il le traduit par l'expression « sans voir ». Ainsi en 50, 33: « Celui qui craint le Bienfaiteur *bi-l-ġayb* » (signifie: celui qui lui obéit sans le voir). De même en 21, 49: « Ceux qui craignent leur Seigneur *bi-l-ġayb* (veut dire: ceux qui lui obéissent sans Le voir); en 35, 18, enfin, il signifie: ceux qui croient en Lui sans Le voir.

Alors que dans les textes précédemment analysés, le *ġayb* était mis en rapport avec l'avènement futur ou avec les événements de l'histoire ancienne, ici il caractérise la manière dont, *hic et nunc*, l'action de l'homme se porte à Dieu: foi ou obéissance, cette action vise Dieu *bi-l-ġayb*, c'est-à-dire « sans Le voir », dans l'obscurité de l'absence. Muqātil ne situe pas le *ġayb* du côté de Dieu, mais du côté de l'homme: à aucun moment

la notion d'un Dieu habitant le mystère ne transparaît dans son Commentaire. Muqātil — et avec lui peut-être toutes les premières générations musulmanes — ne s'élève jamais à un tel niveau d'abstraction où le *ġayb* deviendrait le Mystère, en soi, de Dieu. Pour lui, le *ġayb* est toujours, comme on a pu le remarquer, le *ġayb* de quelque chose, et de quelque chose de créé. En 13, 9, il parlera même, à cause du verset précédent, du *ġayb* de l'enfant dans le sein de sa mère.

C'est qu'en effet le *ġayb*, tel qu'en parle le Coran, n'est pas une notion en soi qu'on peut définir abstraitement. Nulle part expliqué dans le Coran, toujours évoqué dans les multiples figures dont il est le contenu, le mot *ġayb* a plutôt valeur de symbole. Il n'y a pas de *ġayb* en soi, parce qu'une *absence* est toujours absence de quelque chose ou de quelqu'un, ni de *ġayb* absolument déterminé, parce que précisément, en tant que symbole, il est ce qui détermine les diverses figures où il prend corps sans jamais se laisser épuiser par aucune d'entre elles. « Faute de pouvoir traduire, nous commentons », conclut Gaudefroy-Demombynes dans son article sur le *ġayb* (1). C'est qu'en effet un symbole, par définition, ne peut jamais être traduit par quelque chose d'équivalent: il ne peut être que commenté, décrit et suggéré. Muqātil ne fait pas autrement.

ḤAQQ

Très souvent Muqātil ne traduit pas ce mot. Dans les textes où il désigne le terme même de l'action de Dieu dans le monde, *al-ḥaqq* est traduit par *islām*, *dīn*, *hudä*, *qur'ān;* il s'oppose alors à *bāṭil* qui est le *širk* ou associationnisme; en 103, 3, il est même traduit par *tawḥīd*. Construit avec la préposition *bi* comme créer *bi-l-ḥaqq* ou rēvéler *bi-l-ḥaqq*, il signifie que Dieu n'a pas créé ou révélé *bi-ġayr šay*, pour rien, mais pour quelque chose à venir, *li-amrin huwa kā'in* (4, 105; 64, 3). L'Heure dernière est dite *al-ḥaqq*, parce que précisément *innaha kā'ina*, elle advient nécessairement (42, 18; 50, 42). D'où l'expression *a-ḥaqqun huwa?* qui

(1) V. *Mélanges Massignon*, t. II, pp. 245-250: « Le sens du substantif *ġayb* dans le Coran ».

est traduite par *a-kā'in*, advient-il (10, 53)? Ces quelques annotations de Muqātil suffisent à montrer le chemin parcouru par la conscience musulmane quand *al-Ḥaqq* deviendra pour elle le nom par excellence de Dieu: rien dans le Commentaire de Muqātil n'annonce encore une telle transposition.

ḤIKMA

Dans le Coran, la sagesse *(al-ḥikma)* vient toujours de Dieu, directement ou par la médiation d'un Prophète. Muqātil lui donne deux sens principaux, suivant qu'elle est communiquée aux Prophètes ou aux croyants. Aux Prophètes, Dieu donne la *ḥikma*, c'est-à-dire le *fahm* (l'intelligence) et le *'ilm* (la science) (5, 110; 38, 20). Dans le cas de Luqmān, Muqātil précise que Dieu lui donne l'intelligence et la science « sans la prophétie, *nubūwa* » (31, 12). Aux croyants, par contre, le Prophète communique, dans la *ḥikma*, la connaissance du *ḥalāl* (le permis) et du *ḥarām* (le défendu), ou encore l'ordre *(amr)* et la prohibition *(nahī)* de Dieu (2, 129; 4, 113; 33, 34). Pourtant, dans 3, 48, Dieu enseigne à Jésus la Sagesse, c'est-à-dire, traduit Muqātil, *al-ḥalāl wal-ḥarām*.

De *ḥikma*, il faut rapprocher le mot *ḥukm* qui a, lui aussi, deux sens principaux: associé aux mots Livres et Prophétie, il signifie pour Muqātil tantôt *fahm* et *'ilm*, tantôt *fahm* et *'aql*, ou même *fahm* tout court. R. Blachère le traduit alors par « Illumination » (3, 79; 6, 89, etc.). Ailleurs, quand il est attribué à Dieu, Muqātil le traduit par *qaḍā'* (décret divin), comme en 6, 57; 6, 62; 40, 12 etc.).

Ainsi *ḥikma* et *ḥukm* sont identifiés par Muqātil quant à leur premier sens; pour le second, le rapprochement des deux mots permet de comprendre comment Muqātil y arrive: en effet, le *ḥukm* de Dieu compris comme son *qaḍā'* atteint l'homme sous la forme d'un *amr* (ordre) ou d'un *nahī* (prohibition), lesquels dictent à l'homme ce qui est *ḥalāl* ou *ḥarām*. Or si l'homme reçoit de Dieu la *ḥikma*, c'est-à-dire l'intelligence et la science, c'est uniquement afin qu'il puisse discerner le *ḥalāl* du *ḥarām*, ce qui est permis de ce qui est défendu: ce qui est *ḥukm* en Dieu est *ḥikma* pour l'homme. Nous verrons plus tard comment un soufi comme Tirmiḏī

Ḥakīm saura, à l'intérieur de la catégorie *al-ḥikma*, reprendre en les hiérarchisant toutes ces notions qui restent encore chez Muqātil extérieures les unes aux autres, tirées du texte coranique un peu arbitrairement.

ḪUŠŪʿ

A propos de ce mot, nous pouvons voir combien il faut être circonspect quand il s'agit de traduire, mot pour mot, un terme du vocabulaire musulman en un autre du vocabulaire chrétien. Muqātil traduit le plus souvent *ḫušūʿ* par *tawāḍuʿ* et R. Blachère par « humilité ». Or, en langage chrétien humilité s'oppose à orgueil et signifie le sentiment que l'homme a de sa propre bassesse en face de la grandeur de Dieu. Le mot *tawāḍuʿ* qui sert à traduire *ḫušūʿ* n'est pas coranique, et n'est jamais expliqué par Muqātil, sauf dans deux cas qui indiquent suffisamment en quel sens il comprend l'« humilité ». En 23, 1-2, il est écrit: « Bienheureux sont les croyants qui, dans leur Prière, sont humbles *(ḫāšiʿūn)*. » Muqātil explique: « Par *ḫašiʿūn*, il veut dire *mutawāḍiʿūn*, c'est-à-dire ceux qui, en priant, ne connaissent ni ce qui est à leur droite ni ce qui est à leur gauche. » *Tawāḍuʿ* signifie donc pour Muqātil « recueillement » extérieur. Le second texte se rapporte au verset 57, 16 où on lit: « L'heure n'est-elle pas venue, pour ceux qui croient, que leurs cœurs s'humilient *(taḫšaʿ)* devant l'Édification d'Allah?... » Muqātil pense que ce verset, un des plus chers aux soufis, s'adresse en fait à des hypocrites qui croient seulement du bout des lèvres; il les invite à *s'humilier* « devant l'Édification coranique », c'est-à-dire « à attendrir leur cœur devant l'Édification d'Allāh qui est le Coran ». *Ḫušūʿ* s'oppose donc ici, non pas à orgueil, mais à *qaswat al-qalb*, la dureté du cœur que Dieu reproche aux Juifs dans ce même verset.

Pourtant, il existe quelques textes où *ḫušūʿ* prend le sens de l'humilité, telle que nous la comprenons en français. Muqātil traduit alors *ḫāšiʿ* par *ḏalīl*; mais dans ces textes, il est question des Réprouvés « aux visages *humbles*, absorbés, harassés » (88, 2); « Des cœurs, ce jour-là, seront agités, et des regards humiliés » (79, 9), — « c'est-à-dire *avilis* par ce qu'ils voient en apercevant le Feu. »

Voici enfin un dernier texte de Muqātil où le mot *ḫāšiʿun* ne peut avoir qu'un sens péjoratif. Commentant le verset 2, 238, où on lit: *wa-qūmū lillāh qānitīn*, Muqātil explique que les adeptes des autres religions se tiennent dans leurs prières *ḫāšiʿīn*; aussi Dieu ordonna-t-il aux musulmans de se tenir en prière *muṭīʿīn*, par obéissance. Le sens de *ḫāšiʿīn* n'est pas immédiatement clair; mais on peut penser que, caractérisant des non-musulmans, il n'est pas a priori laudatif; d'autre part, par opposition à *muṭīʿūn*, il pourrait avoir le sens d'humiliés, c'est-à-dire contraints à la prière (1).

Notons, pour terminer, l'image très concrète qui est à l'origine de toutes ces notions et dont le Coran porte trace en 11, 39: « Parmi les signes d'Allah est celui de la terre que tu vois *ḫāšiʿa* »: R. Blachère traduit « prostrée », Muqātil, « desséchée, désolée, sans végétation ». Dans le manuscrit 8049 du B.M. qui est un ouvrage de l'École karrāmite, *ḫāšiʿa* est traduit par *muṭma'inna*, tranquillisée. Aussi explique-t-il *ḫušūʿ* par *tawāḍu'* et *sukūn*, humilité et quiétude des yeux, de la voix et du cœur (fol. 70 a).

IḤSĀN

On sait que dans la Tradition musulmane, ce mot a acquis un sens très technique, du fait de son insertion dans une trilogie au sein de laquelle il représente l'élément le plus parfait. *Islām*, *īmān* et *iḥsān* sont en effet donnés comme les trois attitudes qui caractérisent le comportement religieux d'un croyant. Dans son *Tafsīr ḫamsa mi'at āya* (fol. 2 a), Muqātil fait déjà état d'un Ḥadīṯ qui deviendra célèbre: un jour, l'ange Gabriel se présente à Mahomet sous la forme d'un bédouin et l'interroge sur ce que sont *īmān*, *islām* et *iḥsān* (2). Ce dernier est défini par une formule

---

(1) Cette interprétation trouve une confirmation dans le *Tafsīr ḫams mi'at āya* où Muqātil va plus loin encore et déclare que « les adeptes des autres religions se tiennent en prière *ʿāṣīn*, en état de désobéissance ou de révolte » (ms. B.M.Or. 6333, fol. 4 b).

(2) Pour une analyse de ces trois concepts v. ARNALDEZ, *La mystique musulmane*, étude parue dans l'ouvrage collectif *La mystique et les mystiques*, pp. 574 sq.

dont le contenu ne se développera pleinement que dans l'expérience mystique des soufis: « L'*iḥsān*, dit-on, c'est que tu sois pieux envers Dieu comme si tu Le voyais; car si tu ne Le vois pas, Lui, Il te voit. »

Dans son Commentaire, Muqātil ne se réfère pas à ce Ḥadīṯ mais, par contre, il y donne de l'*iḥsān* deux traductions qui sont intéressantes, non pas en elles-mêmes, mais comme témoins de la méthode de traduction — d'une certaine traduction — de Muqātil. En 16, 90, il est dit: « Dieu ordonne le *'adl* (équité) et l'*iḥsān* (bienfait) », et Muqātil traduit *'adl* par *tawḥīd*, *iḥsān* par *'afū 'an al-nās* (pardonner aux autres). En 55, 60, « la récompense de l'*iḥsān* est-elle autre chose que l'*iḥsān* » est ainsi traduit: « La récompense des gens du *tawḥīd* est-elle autre chose, dans l'Au-delà, que le Paradis *(ǧanna)*. » Il est clair qu'aucune de ces traductions n'est littérale, car aucun lexicographe ne donnerait *'afū* et *ǧanna* comme synonymes de *iḥsān*. Mais, dépassant une lecture littérale, Muqātil vise souvent, comme en ces textes, à traduire le contenu symbolique dont un vocable se charge de par son contexte. Si *iḥsān* signifie pardon, c'est que l'acte de pardonner symbolise en effet le plus grand « bienfait » qu'on puisse faire aux autres. Cette lecture symbolisante ou cette référence à la signification symbolique d'un mot, est encore plus sensible dans d'autres passages où le texte coranique est susceptible d'une double traduction, c'est-à-dire d'une double lecture, littérale et symbolique. Ainsi en 77, 1-5, en avons-nous un exemple typique: « Par celles qui sont envoyées en bien (ce sont les anges envoyés pour le bien); par celles qui soufflent impétueuses (ce sont les vents); par celles qui s'éploient largement (c'est-à-dire les actions des fils d'Adam, qui seront déployées le jour de la Résurrection); par celles qui séparent net (c'est le Coran qui sépare entre le vrai et le faux) et celles qui lancent une édification (c'est-à-dire Gabriel). »

De ce texte que Muqātil lit symboliquement, R. Blachère nous donne une lecture toute différente et littéraliste: « D'une façon générale, écrit-il (et dans la mesure où un texte de cette allure n'a pas pour caractère essentiel de rester sibyllin), il est possible que les vt. 1-3 désignent

les nuages chargés de la pluie bienfaisante, tandis que les vt. 4-5 s'appliqueraient aux vents apportant la destruction et la mort. »

MĪṮĀQ

Le commentaire de Muqātil sur ce mot-clef de la pensée musulmane est une preuve que très tôt les musulmans ont pris conscience de l'importance dogmatique de cette notion d'alliance et en ont médité la richesse. Au cours des siècles, pourtant, cette méditation en amplifiera le sens, au point que le noyau primitif se perdra dans des élucubrations métaphysiques dont le lien avec le texte coranique ira en s'amenuisant. H. Corbin se fait l'écho de ces amplifications philosophiques quand il écrit: « La conscience religieuse de l'Islam est centrée non pas sur un fait de l'histoire, mais sur un fait de la *méta-histoire* (ce qui veut dire non pas post-historique, mais trans-historique). Ce fait principal, antérieur au temps de notre histoire empirique, c'est l'interrogation divine posée aux Esprits des humains préexistant au monde terrestre: « Ne suis-je pas votre Seigneur? » (Coran, 7, 172), (1).

En quel sens l'exégèse musulmane primitive a-t-elle compris cette interrogation divine? Muqātil nous aidera à répondre à cette question. A deux reprises, il expose sa pensée avec une ampleur qui contraste avec sa brièveté habituelle, quand il s'agit de considérations dogmatiques. C'est tout d'abord à propos du verset 5, 7 où on lit: « Rappelez-vous le bienfait d'Allah envers vous et l'alliance *(mīṯāq)* que Nous avons conclue avec vous quand vous eûtes dit: Nous avons entendu et avons obéi. » Muqātil remarque que cette alliance est l'*Islām* et elle a été conclue « le jour où vous vous êtes engagés pour la connaisance *(ma'rifa)* de Dieu et pour sa Souveraineté *(rubūbiya)* en disant « nous avons entendu et avons obéi ». Puis Muqātil ajoute: « Dieu a conclu la *première* alliance avec ses serviteurs quand il les *créa* et les fit sortir des reins d'Adam. C'est pourquoi Dieu dit: « Et quand ton Seigneur tira une descendance des reins des fils d'Adam et qu'il les fit témoigner à l'encontre d'eux-

(1) *Histoire de la philosophie islamique*, p. 16.

mêmes: « Ne suis-je pas votre Seigneur ? » — ils répondirent: « Si ! nous en témoignons » (7, 172). Celui d'entre eux qui atteint l'âge de l'action et qui témoigne de sa foi en Dieu, en ses signes, ses Livres, ses envoyés, son Livre, ses anges, le Paradis et le Feu, et de sa foi en ce qui est licite et illicite, ce qui est ordonné ou prohibé pour se soumettre à l'un et s'abstenir de l'autre, — celui-là donc s'il est fidèle, Dieu aussi sera fidèle avec lui en lui donnant le Paradis. Il y a donc, conclut Muqātil, une double alliance: la foi en Dieu et l'alliance pour l'action. »

Ces deux alliances ont été conclues, l'une par le « si, nous en témoignons », et l'autre par le « nous avons entendu et avons obéi »; la première porte sur la connaissance de Dieu, la seconde sur l'acceptation de ses envoyés et ses Livres, sur l'obéissance à ses commandements « pour l'action ». Or il n'y a pas de doute que Muqātil situe l'une et l'autre de ces alliances dans le temps, c'est-à-dire à l'intérieur de l'histoire de l'humanité, telle qu'elle commence à la création: aucune idée, ici, d'une préexistence « antérieure au temps » dans la pensée divine, comme l'enseignera un Ǧunayd, par exemple. Muqātil est très explicite: « Dieu a conclu la première alliance avec ses serviteurs quand Il les *créa* et les fit sortir des reins d'Adam. »

Le second texte où Muqātil livre sa pensée sur le *mīṯāq* vient à propos de ce même verset 7, 172 dont nous venons de voir l'essentiel. Sur le plan des idées dogmatiques, ce second texte ne contient rien de plus que le premier, mais à côté des idées dogmatiques, font leur apparition toute une série de considérations de style mythique, qui occupent par ailleurs une place si grande dans le Commentaire de Muqātil. La pensée de Muqātil s'arrête sur cette phrase coranique: « Ton Seigneur tira une descendance des reins des fils d'Adam » et il la commente ainsi: « Dieu passa la main sur le côté droit des reins d'Adam et il en fit sortir une descendance blanche en forme d'atomes mobiles; puis il passa la main sur le côté gauche et il en fit sortir une descendance noire en forme d'atomes, au nombre de mille... puis il les dispersa comme on disperse l'eau d'une coupe et dit aux blancs: ceux-ci seront au Paradis par ma miséricorde, ce sont ceux de la droite (56, 27). Il dit aux noirs: ceux-là

sont pour le Feu et peu m'en chaut, ce sont ceux de la gauche (90, 19). Après quoi, il les ramènera, tous, dans les reins d'Adam. Voilà pourquoi, ceux qui sont dans les tombes restent prisonniers jusqu'à ce que Dieu fasse sortir des reins d'Adam et des entrailles des femmes tous ceux avec qui il a conclu l'alliance. Alors viendra l'Heure, car il est écrit: « Il les a dénombrés et bien comptés... le jour de la Résurrection » (19, 94-95).

L'inspiration prédestinationiste de ce récit est évidente, mais non moins évidente aussi est sa parenté avec certaines doctrines néo-testamentaires. Alors que plus tard, on méditera sur le *mīṯāq* à la lumière des doctrines néo-platoniciennes émanationnistes, l'exégèse primitive, elle, interprète le *mīṯāq* dans la ligne de la doctrine paulinienne selon laquelle le destin de l'humanité s'est joué en Adam en qui elle préexistait d'une certaine manière. C'est cette préexistence — très historique — qui est symbolisée dans le mythe des atomes sortant un instant des reins d'Adam pour attester que Dieu est leur Seigneur, puis rentrant dans ses reins pour en ressortir par les voies de la génération physique.

En relation étroite avec les versets sur le *mīṯāq*, est interprété par Muqātil le fameux verset de la *amāna:* « Nous avons proposé la *amāna* aux cieux, à la terre et aux montagnes, mais ils ont refusé de s'en charger et s'en sont effrayés. L'homme s'en est chargé, mais il a été injuste et très ignorant » (33, 72). Pour Muqātil, *amāna* signifie *ṭā'a*, obéissance. Dieu propose d'abord le poids de l'obéissance aux éléments cosmiques et les invite à pratiquer cette obéissance « dans les passions et les plaisirs, dit Muqātil, en vue de la rétribution ou du châtiment: feraient-ils le bien, ils en seraient récompensés, et s'ils désobéissaient, ils seraient punis ». En fait, par crainte, ils refusent l'invitation divine, et c'est alors que Dieu leur ordonne: « *Venez*, avec la connaissance de votre Seigneur et son invocation, sans rétribution ni châtiment, *de gré ou de force* » (41, 11). A la base de cette interprétation, il y a l'idée que tout être, animé ou inanimé, peut être doué par Dieu de connaissance: les exégètes musulmans sont convaincus qu'au Sinaï, la montagne a vu Dieu et a été pulvérisée à cause de cela. Ici aussi, si Dieu appelle les cieux, la terre et les

montagnes à l'obéissance, c'est qu'ils en sont capables, et ils obéissent « de gré ou de force », mais plutôt de force, car « ils ont refusé de s'en charger ». Par là les exégètes musulmans sont amenés à expliquer que si, en fait, aucune récompense ni châtiment ne sont réservés en échange de cette obéissance, cela vient de ce qu'en fait les éléments cosmiques ont refusé de se soumettre spontanément. Dieu leur impose alors l'obéissance pour rien, *'alā ġayr ṯawāb wa-lā 'iqāb*, sans récompense ni châtiment.

Toute autre est la situation de l'homme en face de la *amāna.* L'homme ici c'est Adam qui veut se charger de l'obéissance à la place des éléments cosmiques, mais « il a été très ignorant » des conséquences que comportait cette *amāna* car elle était assortie de conditions dont découleraient des récompenses ou des châtiments. En réalité, ce qu'à travers ces conditions Dieu visait, c'était d'imposer à l'homme une épreuve, afin de justifier ensuite ses rétributions et ses châtiments: « Dieu tourmente les hypocrites et les associateurs (33, 73), parce qu'ils trahissent la *amāna,* traitant de menteurs les envoyés de Dieu et rompent l'alliance à laquelle ils se sont engagés le jour où, les tirant des reins d'Adam, Dieu leur a dit: « Ne suis-je pas votre Seigneur » et où ils ont répondu « si » ! Ils ont renié cette connaissance et rejeté l'obéissance, c'est-à-dire le *tawḥīd.* Par contre, Dieu récompense « les croyants et les croyantes » à cause de leur fidélité à la *amāna* et parce qu'ils ne rompent pas l'alliance. »

Il y a ainsi un lien très intime entre *amāna* et *mīṯāq.* On pourrait même dire que la *amāna* n'est rien d'autre que le second *mīṯāq,* celui que Muqātil appelle *mīṯāq al-'amal,* l'alliance pour l'action.

MUḤARRAR

Ce mot est mentionné une seule fois dans le Coran, au sujet de Marie que sa mère voue au Seigneur dès avant sa naissance: « Et quand la femme de 'Imrān dit: Seigneur ! je te voue, *muḥarraran,* ce qui est en mon ventre » (3, 35). La traduction d'un hapax est toujours difficile, mais en comparant l'explication que donne Muqātil de ce mot à celles qu'en donneront les soufis ou même Ǧa'far Ṣādiq, on remarque combien

supérieure est l'information objective de notre commentateur qui n'hésitait pas à se mettre à l'école des Juifs et des Chrétiens pour apprendre d'eux son métier d'exégète. Qu'on en juge par les textes:

Muqātil: « Le *muḥarrar* est celui qui ne travaille pas pour ce monde, qui ne se marie pas et qui se consacre aux œuvres de l'Au-delà, en s'attachant au Sanctuaire pour y adorer Dieu. En ces temps-là, il n'y avait de *muḥarrar* que les jeunes gens. »

Ǧa'far Ṣādiq: « L'affranchi de l'esclavage du monde. »

Tirmiḏī Ḥakīm: « Il sera pour Toi un serviteur sincère. Or celui qui est tout entier à Toi est libre vis-à-vis de tout ce qui n'est pas toi. »

Sahl Tustarī: « Celui qui est affranchi de la volonté psychique et de ses passions. »

Nūrī: « Celui qui se voue au service des Élus de Dieu. »

Abū 'Uṯmān: « Je Te le voue *muḥarraran*, c'est-à-dire je ne m'occuperai plus de lui et il ne sera pas sous ma direction, mais il sera confié à Ta direction et à Ton bon plaisir sur lui » (1).

QURB

La manière dont Muqātil comprend les versets où il est question d'une proximité entre Dieu et l'homme, nous fait saisir toute la distance parcourue par l'esprit mystique en Islam, un siècle plus tard; elle nous oblige aussi à lire le Coran avec circonspection, car ce que nous y lisons, nous chrétiens, comme allant de soi, les musulmans ne l'y trouvent pas forcément.

Le texte capital sur la proximité de Dieu est le fameux verset qu'on cite toujours dès qu'il est question de montrer que le Dieu du Coran est un Dieu proche de l'homme: « Nous avons créé l'homme. Nous savons ce que lui suggère son âme. Nous sommes plus proche de lui que sa veine jugulaire » (50, 16). Dieu plus proche de l'homme que sa veine jugulaire, n'est-ce pas le Dieu plus intime à moi que moi-même

---

(1) Toutes ces citations sont empruntées à SULAMĪ, *Ḥaqā'iq al-tafsīr*, in 3, 35 (ms. Fatih 260).

de St. Augustin? Le commentaire de Muqātil, quoique très bref, nous renvoie à une vue des choses très différentes. « La veine jugulaire, explique-t-il, est une veine qui est emmêlée au cœur. Or la *science (ʿilm)* du Seigneur est plus proche du cœur que cette veine. » Une constante du Commentaire de Muqātil est qu'un mot ou une expression n'est jamais isolée de son contexte et expliquée à part. Muqātil lit le « nous sommes plus proche » en connexion avec la phrase précédente où il est précisément question de la science de Dieu qui scrute « les suggestions de l'âme ». A partir de là, s'établit une de ces multiples *constantes interprétatives* qui donne sa vigueur à la méthode exégétique de Muqātil. Partout où il sera question, d'une manière ou d'une autre, du Dieu proche de l'homme, Muqātil maintiendra la même interprétation: entre Dieu et l'homme, il interposera toujours une médiation. Le plus souvent ce sera la science qu'on commence déjà à distinguer de Dieu dans une doctrine des Attributs divins dont les premiers linéaments se dessinent dès cette époque (1); mais ce pourra être aussi un ange, comme en 56, 85: « Nous sommes plus près de lui que vous, bien que vous ne Nous voyiez pas », c'est-à-dire, glose Muqātil, l'ange de la mort quand il vient enlever l'âme.

Même le verset 58, 7, si souvent médité par les soufis comme l'annonce de leur intimité avec Dieu, est interprété dans le même sens par Muqātil: « Il n'est conciliabule à trois où Il ne soit le quatrième » signifie que « sa science est avec eux dans leur conciliabule (ou confidences) ».

Voici un dernier texte, plus significatif encore, parce qu'il s'insère dans un contexte tout entier consacré à chanter ce qu'est Dieu. Nous citerons le verset coranique en mettant entre parenthèses les gloses de Muqtāil:

« Il est le Premier (avant toute chose) et Il est le Dernier (après la Création); Il est le Patent (au-dessus de toute chose, c'est-à-dire des

---

(1) Dès Ḥusayn Ibn M. al-Naǧǧār, on oppose très nettement la présence de Dieu au monde par science et puissance à Sa présence par essence et être *(ḏāt, wuǧūd)*. V. Šahrastānī, *Milal*, p. 62.

cieux) et le Caché (au-dessous de toute chose, connaissant ce qui est sous les terres)... ; Il est avec vous (c'est-à-dire Sa science) où que vous soyez (sur la terre) » (57, 3-4).

On voit qu'à aucun moment Muqātil ne pense à une proximité réciproque entre Dieu et l'homme. Simplement, Dieu est dit proche de l'homme en tant que par sa science il scrute les pensées du cœur et sait ce que les hommes trament dans le secret de leurs confidences.

RAHBĀNIYA

Par trois fois, Muqātil définit ce qu'est un *rāhib* (moine), et chaque définition contient un élément nouveau. En 5, 82, les *ruhbān* sont « les dévôts, habitant des ermitages » ; en 9, 31, ce sont « ceux qui pratiquent leur religion avec zèle, en habitant des ermitages » ; enfin, parlant, à propos de 9, 108, d'Abū ʿĀmir (1), un moine chrétien venu à Médine, Muqātil observe qu'on le surnommait *al-rāhib* « parce qu'il s'était voué à la pratique de la religion et à la recherche de la science ». Ce dernier trait est à noter, car trop souvent la littérature musulmane ne retient que l'image de moines frustes et inoccupés.

Massignon a étudié attentivement le jugement porté par l'Islam primitif sur le monachisme, jugement exprimé dans le commentaire du fameux verset 57, 27. Le but de Massignon est de démontrer que le Ḥadīṯ « *lā rahbāniya fī-l-islām*, pas de monachisme en islam » qui contient indirectement une condamnation du monachisme en soi, n'a pas de fondement dans l'Islam primitif. Il irait même à l'encontre du verset 57, 27, « verset unanimement interprété dans un sens permissif et laudatif, par les exégètes des trois premiers siècles de l'Hégire, avant que certaine interprétation tendancieuse... n'en tire une confirmation du fameux Ḥadīṯ péjoratif et interdictif que nous venons de citer » (*Essai*, p. 148).

D'après Muḥāsibī, auquel se réfère Massignon, il y eut primitivement une double interprétation de ce verset ; celle de Muǧāhid d'une part, et celle d'Abū ʿImāma al-Bāhilī d'autre part. Puis Abū Isḥāq

(1) V. Blachère, trad. du Coran, note sur 9, 108.

Zağğāğ (m. 310/923) en inventa une troisième, en s'inspirant de ce qu'il appelle le « *Tafsīr* reçu ». Quel est ce *Tafsīr?* Massignon n'a pas cherché à l'identifier, mais si ce n'est pas celui de Muqātil, en tout cas il n'en diffère guère. Non seulement, en effet, l'allusion à la persécution des croyants par les polythéistes existe de part et d'autre, mais encore l'interprétation de Zağğāğ rejoint exactement celle de Muqātil, y compris dans l'escamotage du « *ha* » dans *katabnāha.*

Voici comment Muqātil lit et interprète le verset, dont voici le texte: « Et Nous avons déposé dans les cœurs de ceux qui l'ont (Jésus) suivi, mansuétude et compassion, et monachisme, qu'ils ont instauré; Nous ne le leur avions prescrit que dans la quête de l'agrément d'Allah; ils ne l'ont pas observé comme il se devait. A ceux d'entre eux qui ont cru, Nous avons donné leur récompense, mais beaucoup parmi eux sont pervers. » Dès le début, Muqātil dissocie monachisme de mansuétude et compassion; après avoir expliqué ces deux derniers termes, il ajoute: « puis la parole reprend et il est dit « *wa-rahbāniyatan* »; l'expression *ista'nafa al-kalām* indique toujours chez Muqātil que le texte coranique amorce une nouvelle phrase ou un nouveau développement. La suite du verset est ainsi glosée: « Et monachisme qu'ils ont instauré: ils s'y sont consacré *(tabattalū fīha)* à la dévotion, dans les temps anciens, dans la quête de l'agrément d'Allah. Nous ne le leur avions pas prescrit: nous ne le leur avions pas commandé; et ils ne l'ont pas observé comme il se devait, ce qui veut dire: ils n'ont pas observé ce qui leur était commandé, ils n'ont pas obéi dans le monachisme et ils ont mal agi en se faisant juifs ou chrétiens. »

Ce texte appelle plusieurs remarques. Tout d'abord le monachisme instauré par les disciples de Jésus ne correspond pas, dans l'idée que s'en fait Muqātil, au monachisme pratiqué par les moines de son temps; il se situe dans *les temps anciens*, c'est-à-dire dans un temps mythique qui précède la conversion des moines au Judaïsme ou au Christianisme. En ces temps-là, les disciples de Jésus avaient, en leur cœur, de la mansuétude et de la compassion, c'est-à-dire, glose Muqātil, ils avaient de l'amour

(mawadda) les uns pour les autres; il ne faut donc pas les confondre avec les chrétiens, divisés en sectes, dont Dieu dit dans le Coran: « Nous avons excité entre eux l'hostilité et la haine jusqu'au jour de la Résurrection » (5, 14). Persécutés par les polythéistes, qui étaient devenus très nombreux, les disciples de Jésus se réfugièrent dans des cavernes et des ermitages, et c'est ainsi qu'ils instituèrent le monachisme. Il n'y a donc pas eu de leur part intiative blâmable que Dieu aurait condamnée en disant: « Nous ne le leur avions pas prescrit. » Ce sont les événements qui les forcèrent à fuir dans les grottes pour rester fidèles à Jésus et se consacrer à une vie dévote *(tabattul li-l-ʿibāda)*. Or, continue Muqātil, voici que les années étaient longues et le séjour dans les cavernes devenait lassant. « Une partie abandonna alors la religion de Jésus et inventa la *naṣrāniya.* Ce sont eux que vise la seconde partie du verset: Dieu n'avait pas prescrit aux disciples de Jésus la vie monastique; mais l'ayant instituée eux-mêmes, ils se devaient de Lui obéir en observant strictement la méthode requise par cette règle de vie *(riʿāya)*. » Par lâcheté, ils préférèrent embrasser le Judaïsme ou la religion des Nazaréens. « Un petit nombre, pourtant, resta fidèle à la religion de Jésus jusqu'à l'arrivée de Mahomet en qui ils crurent: ce sont quarante hommes dont trente-deux du pays de l'Abyssinie, et huit du pays de Damas. »

Une seconde remarque doit être faite sur les rapports entre Zamaḫšarī et Muqātil. On constate, en effet, que le découpage opéré par Zamaḫšarī dans le verset (v. *Essai*, p. 151) est déjà dans le Commentaire de Muqātil, qui lit, lui aussi, *ibtiġāʾ riḍwān Allah* avant *mā katabnāha.* Et ceci nous amène à une conclusion non négligeable: qu'il s'agisse de l'interprétation de Zaǧǧāǧ ou de celle de Zamaḫšarī — considérés tous les deux par Massignon comme les deux grands responsables du gauchissement introduit dans l'interprétation de ce verset —, nous devons reconnaître que les éléments principaux de leur exégèse se trouvent déjà dans la plus ancienne tradition islamique, celle-là même que représente Muqātil.

Massignon, victime d'un texte de Muḥāsibī, a, lui aussi, fait subir aux textes un gauchissement grave, en faisant croire que l'exégèse

des trois premiers siècles de l'Hégire ne connaissait que deux interprétations de notre verset, alors qu'il y en a une troisième, celle qui, par Muqātil, Zağğāğ et Fasawī, est arrivée jusqu'à Zamaḫšarī.

Au reste, c'est l'ensemble de l'analyse de Massignon qui est ici sujet à caution. S'il est bien vrai que le Ḥadīṯ « *lā rahbāniya fī-l-islām* » est d'invention tardive — Muqātil semble l'ignorer — cependant l'esprit dont il témoigne se lit dans maints passages du *Tafsīr* de Muqātil et appartient donc aux temps les plus primitifs de l'Islam, Le verset 5, 85 qui souligne l'amitié des chrétiens, moines et prêtres, pour les musulmans et dont fait état Massignon, est entendu par Muqātil dans un sens très restrictif. Le Coran, selon lui, loue non pas l'amour *(ḥubb)* des chrétiens pour les musulmans, mais leur empressement à embrasser la nouvelle religion. Aussi n'est-ce pas tous les chrétiens que viserait ce verset, mais seulement les quarante personnes que nous mentionnions plus haut.

Plus significatif encore est le commentaire du verset 5, 87, lequel, se situant dans le même contexte que le verset 5, 85, a incité les exégètes à y voir comme une sorte de mise en garde des musulmans contre la tentation de la vie monastique. Muqātil, en tout cas, le comprend et l'explique en ce sens. « O vous qui croyez, dit le verset, ne déclarez pas illicites les excellentes choses que Dieu a déclarées licites pour vous. » Ces choses licites sont, pour Muqātil, les vêtements, la nourriture et les femmes. Il éclaire le sens du verset par les circonstances historiques qui l'ont motivé : « Ce verset, écrit-il, a été révélé au sujet de dix personnes dont 'Alī b. Abī Ṭālib, Abū Ḏarr Ġiffārī, Salmān Fārisī... qui se réunirent dans la maison de 'Uṯmān b. Maẓ'ūn en se disant : venons, renonçons à la nourriture, aux vêtements et aux femmes. Certains voulaient se châtrer, porter des cilices et bâtir des ermitages pour s'y faire moine *(tarahhaba)*. » Cet épisode est bien connu par le récit qu'en a fait Ibn Sa'd, et c'est à son sujet qu'aurait surgi, selon Massignon, le Ḥadīṯ « *lā rahbābiya* ». Le fait que ce Ḥadīṯ ne soit pas mentionné par Muqātil vient à l'appui de la thèse de Massignon, mais l'esprit du Ḥadīṯ est contenu dans la manière dont Muqātil comprend l'invitation de Dieu

à ne pas déclarer illicite ce à quoi précisément renoncent les moines: la nourriture remplacée par le jeûne, les vêtements troqués contre les cilices, et les femmes auxquelles on renonce par le célibat. Par là l'interdiction du monachisme est fondée sur un texte coranique et non sur un Ḥadīṯ, ce qui est plus décisif.

RŪḤ

Ce mot a, dans le Coran, plusieurs emplois dont certains fort obscurs, et Muqātil ne cherche pas à les élucider. En particulier tous les passages où il est dit que Dieu insuffle en Adam Son esprit (15, 29; 32, 9; 38, 72) sont laissés par lui sans explication. Ce silence est d'autant plus inexplicable que Muqātil n'hésite pas à commenter le verset où précisément on a voulu voir une interdiction, par le Coran, de s'interroger sur le *rūḥ:* « Ils t'interrogent sur l'esprit *(rūḥ)*. Réponds: l'esprit procède du commandement de mon Seigneur » (17, 85). Dans ce verset, comme en 78, 38 et 97, 4, le *rūḥ* désignerait, selon une tradition que Muqātil fait remonter à Ibn 'Abbās par Ḍaḥḥāk, « un ange immense, ayant la figure *(ṣūra)* de l'homme, plus grand que toute créature, excepté le Trône ». Muqātil ajoute qu'il a la figure d'Adam, qu'il est moitié de feu et moitié de neige. Quel est cet ange? Est-ce Gabriel? On pourrait le penser, puisqu'en 70, 4 qui est identique à 79, 4, Muqātil identifie *rūḥ* à Gabriel. Quatre autres textes indiquent, du reste clairement, que *rūḥ* ne peut désigner que Gabriel: ce sont ceux où l'esprit apparaît comme agent de la révélation; on le nomme aussi *rūḥ al-qudus* (16, 102; 19, 17; 21, 91; 26, 193).

Dans une troisième série de versets, Muqātil traduit *rūḥ* par *waḥī* (révélation) (16, 2; 40, 15; 42, 52), mais cette traduction est manifestement arbitraire, car, en 40, 15, par exemple, « Il lance l'esprit de son commandement », le texte est identique à 17, 85 où *rūḥ* est traduit par *malāk*, ange, et non pas par *waḥī*.

Une quatrième traduction du mot *rūḥ* est plus significative. Le Coran dit: « Ne désespérez point du *rūḥ* d'Allah » (12, 87) et encore: « Il les

assiste d'un *rūḥ* venant de Lui » (58, 22). Dans ces deux passages, Muqātil traduit *rūḥ* par *raḥma*, miséricorde de Dieu; et c'est en ce seul sens que *rūḥ* est mis par lui en rapport direct avec Dieu. Ailleurs, qu'il s'agisse de Gabriel, de la révélation ou de l'ange immense, le *rūḥ* apparaît comme une entité séparée de Dieu et subsistant à part soi. Ici, la *raḥma* nous porte au sein même de Dieu, en tant qu'il se révèle à l'homme comme miséricorde dont « ne désespère que le peuple des Infidèles » (12, 87).

On connaît enfin les versets où le *rūḥ* est mis en rapport avec Jésus. En 2, 87, 253 et 5, 110, dont le texte est identique, *rūḥ al-qudus* est de nouveau traduit par Gabriel, l'ange qui vient en aide à Jésus, sans doute pour lui donner la puissance de faire des miracles. Le verset dit: « A Jésus, fils de Marie, Nous avons donné les preuves et Nous l'avons soutenu par l'Esprit-Saint. »

Le verset 4, 17 est le plus important: « Le Messie, Jésus fils de Marie, est seulement l'Apôtre d'Allāh, Son verbe jeté par Lui à Marie et un esprit venant de Lui. » Le mot *kalima* par lequel, très probablement, les arabes chrétiens devaient traduire le *logos* du Prologue de St. Jean, n'a pas embarrassé l'exégèse musulmane primitive. Très profondément, elle a entrevu le rapport entre la naissance virginale de Jésus et le fait qu'il soit dit « parole » de Dieu: « Par *kalima*, écrit Muqātil, Dieu signifie qu'il a dit (à Jésus) : sois! et il a été *(kun, fa-kān)*, tout comme le monde a été créé par un *fiat* divin. » C'est pourquoi, *rūḥ* lui-même signifiera ici pour Muqātil que Jésus « a été, sans intervention humaine »; non pas, pourtant, sans aucune intervention créée, puisqu'en 21, 91, « Nous insufflâmes en elle (Marie) de Notre esprit », Muqātil attribue ce souffle à Gabriel et explique la conception virginale d'une manière assez grossière qui sera reprise et soulignée par la tradition postérieure, faisant du souffle de Gabriel un germe séminal (1).

---

(1) Il n'est pas sans intérêt de noter ici, puisqu'il est question de Jésus, que Muqātil esquisse, à trois reprises dans son commentaire, un schéma des hérésies christologiques qui est, peut-être, le plus ancien de ceux qui nous sont parvenus: « Les Nestoriens ont dit: Jésus est Fils de Dieu (9, 30); les Mārya'qūbiya disent: Dieu est

ṢIBĠA

Ce terme, mentionné une seule fois dans le Coran, Mahomet n'a pu l'emprunter, par une audacieuse transposition, qu'au vocabulaire liturgique chrétien où il désigne le baptême; mais les premiers commentateurs, comme Muqātil, ignorant son sens originel, l'ont traduit, arbitrairement, par *dīn* ou *islām* (2, 138).

Plus tard cependant, l'exégèse musulmane en retrouvera le sens vrai en se rapportant précisément à son origine chrétienne. Al-Farrā' (m. 207/822) écrit dans son *Ma'ānī al-qur'ān*: « On dit « *ṣibġa* de Dieu », parce que certains chrétiens, à la naissance d'un enfant, plongent celui-ci dans une eau à eux, considérant cela comme une purification pour lui, pareille à la circoncision » (t. I, p. 82). Tirmiḏī Ḥakīm saura, en mystique, retrouver le symbolisme même du baptême: l'expression *ṣabaġa qalbahu* signifie, pour lui, que Dieu a plongé le cœur du croyant dans l'eau de la miséricorde jusqu'à le purifier par cette eau » (1).

TABTĪL

Muqātil traduit ce mot par *iḫlāṣ*, mais le sens du mot *iḫlāṣ* est tellement large et vague que Muqātil peut le prendre comme synonyme de n'importe quelle autre catégorie religieuse. Les soufis utiliseront peu le mot *tabtīl*. Ibn 'Aṭā le définit par *inqiṭā' ilā Allāh*, se couper de tout pour être à Dieu, Qāsim Sayyār par *ittiṣāl*, union à Dieu. Mais il est clair qu'aucune de ces lectures ne rejoint le sens littéral du mot *tabtīl*. En réalité, ici comme pour *ṣibġa* et comme pour beaucoup d'autres vocables, le sens originel d'un mot coranique échappe à ses lecteurs musulmans, probablement parce qu'ils ont affaire à un hapax que rien n'éclaire par ailleurs. La question est alors de savoir quand et comment de tels mots sont passés dans le vocabulaire religieux arabe et quel en est le contenu exact. On s'aperçoit très souvent qu'en reconduisant ces mots à une

---

le Christ, fils de Marie (5, 17); et les serviteurs du Roi (ou Malkāniyūn) disent: Allah est le troisième d'une triade (5, 73): Lui est Dieu, Jésus est Dieu et Marie est Dieu. »

(1) *Kitāb al-riyāḍa*, pp. 40-41.

origine juive ou chrétienne, ils s'éclairent subitement et acquièrent une densité religieuse qui est précisément celle qu'ils ont dans le Coran et qui échappe aux lecteurs musulmans ignorants des traditions juives ou chrétiennes.

Si nous lisons le mot *tabtīl* à la lumière de son correspondant syriaque (*iṯbattal*) et dans le contexte de cette prière nocturne dont parle le verset et qui est précisément une prière monastique, alors on s'aperçoit que le sens vrai ne peut en être que cette consécration à Dieu que les moines vivaient justement dans la *bṯolūṯa*, la virginité.

TAQWÄ

Dans l'expression, très fréquente dans le Coran, de *ittaqū Allāh*, Muqātil traduit le verbe *ittaqä* par *waḥḥada*, où nous retrouvons une fois de plus l'usage indifférencié du mot *tawḥīd*. Il traduit aussi *taqwä* par *iḫlāṣ*, utilisé de la même manière que *tawḥīd* (48, 26; 96, 12). Mais le plus souvent *ittaqä* est traduit par *taraka* au sens de « s'abstenir » de ce qui est mal, comme la désobéissance *(ma'ṣiya)* ou l'associationnisme *(širk)*. Ainsi même en 58, 9, où *taqwä* est associé à *birr*, Muqātil ne songe pas à un rapport positif avec Dieu, mais traduit simplement *taqwä* par *tark al-ma'ṣiya*. Autant que nous avons pu nous en rendre compte, Muqātil ne donne jamais au mot *taqwä* le contenu affectif qu'il aurait, selon Gibb, dans le Coran (1). Il semble que le commentateur soit ici en régression sur le texte commenté, ce qui rejoint et confirme nos remarques à propos du mot *tabtīl :* le Coran est beaucoup plus riche de contenu religieux et mystique que ne l'ont parfois compris les premières générations musulmanes. Nous le notions déjà à propos du *ḏikr*.

TA'WĪL

Opposé au mot *tafsīr*, *ta'wīl* a pris, dans la tradition musulmane, un sens très technique, désignant l'exégèse symboliste ou ésotérique. Primitivement, cette opposition qui était vécue au niveau du travail

---

(1) V. *La structure de la pensée religieuse de l'Islam* (I.H.E.M.), p. 23.

exégétique, n'apparaît pas au niveau du vocabulaire, puisque l'ensemble de l'exégèse, littéraliste et symboliste, est désigné aussi bien par *tafsīr* que par *ta'wīl*. Du moins pour Muqātil les deux vocables semblent être synonymes: « Celui qui lit le Coran sans en connaître le *ta'wīl* est un illettré », dit-il dans son Introduction (fol. 2 b).

Mais, tandis que *tafsīr* n'a qu'un sens et n'est cité qu'une fois dans le Coran (25, 33), *ta'wīl*, par contre, revient plusieurs fois, en des sens différents dont l'un est relevé dans un propos que l'on attribue à Ibn 'Abbās. Selon celui-ci, la matière du Coran se divise en quatre éléments principaux: 1° il y a ce qui relève du *tafsīr* et dont la connaissance est réservée aux docteurs *('ulamā')*; 2° la langue arabe que connaissent les arabes; 3° le licite et l'illicite que personne ne doit ignorer, et 4° ce qui relève du *ta'wīl* et que Dieu seul connaît.

Il est clair que cette manière d'entendre le mot *ta'wīl* nous renvoie au Coran 3, 7 où il est question de *āyāt mutašābihāt*, de versets équivoques, « dont Dieu seul connaît le *ta'wīl* ». Pour Muqātil, ces versets équivoques sont les sigles *ALM*, *ALMṢ*, *ALMR*, etc., qui ouvrent certaines sourates et dont le sens est rendu équivoque pour les Juifs qui cherchaient, par l'interprétation *(ta'wīl)* de ces sigles, à supputer le temps que durerait le règne de l'Islam. Or « Dieu seul connaît leur interprétation », c'est-à-dire, note Muqātil, Dieu seul connaît combien de temps régnera le peuple de Mahomet. Le *ta'wīl* apparaît ainsi comme la connaissance de ce qui concerne les événements futurs ou *mā huwa kā'in*, selon un autre propos attribué à Ibn 'Abbās. Or cette lecture futuriste des textes est réservée à Dieu, seul « interprète » des événements futurs.

Dans d'autres textes, tandis que R. Blachère traduit *ta'wīl* par « explication » (18, 78, 82) ou « supputation » (17, 35). Muqātil le traduit par *'āqiba*, conséquence. *Ta'wīl* signifie alors, non pas l'interprétation de l'événement futur, mais cet événement futur lui-même en tant que conséquence ou aboutissement de l'action actuelle ou passée. Quand al-Ḫiḍr dit à Moïse: « Je vais te faire connaître le *ta'wīl* de ce que tu t'impatientais de connaître », il veut lui montrer les conséquences des faits étranges qui sont produits pendant leur périple, et ces conséquences

« expliquent » précisément tout le reste: elles en sont donc le *ta'wīl*, en tant qu'une chose s'explique en développant toutes ses virtualités. Un rêve s'explique en se réalisant, et c'est pourquoi, en 12, 100, Muqātil traduit *ta'wīl* par *taḥqīq*, réalisation: « Père, voici le *ta'wīl* de mon rêve de jadis », dit Joseph à son père Jacob; c'est pourquoi aussi, *ta'wīl* signifiera *ta'bīr* ou *bayān* (10, 39; 12, 14), car c'est en se réalisant qu'une chose s'explicite ou reçoit sa pleine manifestation, son *bayān*.

III. Exégèse et histoire.

L'analyse que nous venons de faire de quelques termes, particulièrement importants dans le vocabulaire mystique musulman, montre de quelle manière Muqātil lit, à un premier niveau, le Coran. Elle permet aussi de discerner quelle est sa méthode d'exégèse littérale. Nous avons déjà noté — et la preuve en est faite maintenant — que, contrairement à Ibn 'Abbās, Muqātil ne sort jamais du Coran pour en expliquer le texte par référence à des sources extrinsèques; il s'attache principalement à éclairer le sens d'un mot par son contexte coranique.

Il faut ajouter que Muqātil n'est pas, non plus, un philologue ni un linguiste: rarement son exégèse prend son point de départ en reconduisant un mot à sa racine et au sens premier de cette racine. Car, pour lui, le sens d'un mot ne lui vient pas du dedans, mais du dehors, c'est-à-dire du contexte dans lequel il est inséré. L'analyse du mot *ta'wīl* nous en fournit un exemple parmi d'autres: en lui-même et de par sa racine trilitaire, le mot *ta'wīl* ne peut signifier que l'acte de reconduire une chose à son commencement; Muqātil, nous l'avons vu, l'entend en sens inverse, comme l'acte de conduire une chose jusqu'à ses conséquences dernières, et ce sens lui est imposé par le contexte.

Or ce souci de s'attacher surtout au contexte pour éclairer le sens des mots, explique, à notre avis, le soin particulier qu'apporte Muqātil — et toute l'exégèse primitive — à situer les révélations dans leur contexte historique. A côté de la traduction des mots, ce qui tient dans son

Commentaire une place considérable c'est la recherche de ce que l'on appelle les *asbāb al-nuzūl* ou motifs historiques de la Révélation.

En effet, de même que chaque mot est traduit par un synonyme, de même, chaque fois que l'intelligence du texte le demande, Muqātil signale la circonstance historique dans laquelle un verset ou un groupe de versets a été révélé, mentionnant la date, le lieu, les personnages visés, les motifs concrets, bref, le journal quotidien de la Révélation; aucun fait concret de la vie du Prophète n'est ignoré de lui, aucun verset ne porte en lui une obscurité historique dont il ne détienne la clef. Au total, cela forme une masse d'informations historiques considérables et apparemment objectives.

Mais que valent-elles en fait? La question posée ainsi déborde l'œuvre du Muqātil, car elle englobe toute la littérature historique des premiers temps de l'Islam. Le cas des *asbāb al-nuzūl* est un chapitre particulier à situer dans un ensemble très complexe sur lequel la lumière est loin d'être faite. Parlant de ces matériaux historiques accumulés par l'exégèse musulmane, l'un des derniers savants qui se soit penché sur eux, en arrive à la conclusion suivante: « Toutes les réserves qu'il convient de faire sur l'authenticité de la Tradition (Ḥadīṯ) et sur la sécurité offerte par son mode de transmission valent ici comme pour le Droit, la Théologie et l'Histoire... Que des éléments anciens (entendons contemporains de Mahomet) s'y retrouvent, ce n'est pas douteux. Mais qui pourrait se flatter de découvrir avec certitude les restes de la couche primitive sous l'amas de ces sédiments? » (1). Ce qui complique encore plus les données du problème, c'est que les exégètes musulmans eux-mêmes sont loin d'être d'accord, entre eux, sur les faits historiques qu'ils rapportent et sur la manière dont ils se sont déroulés. Ils se montrent, les uns à l'égard des autres, beaucoup plus sévères que ne l'est la critique moderne, se traitant facilement de faussaires *(waḍḍā'ūn)* et de menteurs *(kaḏḏābūn)* (2).

---

(1) BLACHÈRE, *Introduction*, p. 231.

(2) Il y eut aussi quelques réactions de bon sens, comme celle de 'Abīda Ibn

En ce qui concerne Muqātil lui-même, il est au moins assez facile de faire le départ, dans son journal de la révélation, entre ce qui vient manifestement de l'imagination et ce qui, attribué à la Tradition, a quelque chance de renfermer un fond de vérité historique qu'il ne serait pas de bonne méthode de rejeter sans examen: après tout, mort très âgé en 150, Muqātil a pu recevoir son information de sources autorisées! Quant à la part de la création imaginaire, elle est très grande dans son *Tafsīr*. Nous ne parlons pas des récits légendaires ou mythiques qu'il faut situer à part et que nous étudierons plus loin. Il s'agit ici de ce qui se donne comme historique et dans lequel Muqātil glisse un grand nombre de détails imaginaires qu'il crée lui-même ou qu'il emprunte à la conscience populaire dont les porte-parole étaient alors les *quṣṣāṣ*, conteurs d'histoires édifiantes. Difficiles à discerner dans ce qui appartient proprement à la *sīra* du Prophète, ces détails imaginaires se détachent très nettement dans les récits concernant les personnages bibliques. C'est ainsi que Muqātil nous informe que le nom des bédouins qui rachetèrent Joseph de ses frères était Mālik b. Da'r et 'Ud b. 'Āmir, que le bâton de Moïse s'appelait Buq'a, qu'il avait appartenu à Adam et que l'ange Gabriel en avait hérité pour le remettre ensuite à Moïse; Adam lui-même, sortant du Paradis, s'était retrouvé aux Indes, tandis qu'Ève avait été transportée à Ǧadda.

Nous pourrions multiplier ces exemples, car il s'en trouve à toutes les pages du *Tafsīr*. « L'horreur de l'incertain », comme dit R. Blachère, pousse Muqātil à inventer un contexte historique à tout verset contenant une allusion à des événements historiques. Nous voudrions, plutôt que de multiplier ici les exemples, insister sur un autre aspect de la question. Le goût pour le détail concret qui amène Muqātil à trouver, dans son commentaire du Coran, le plus de *asbāb al-nuzūl* possibles, a, en effet, une conséquence importante sur le plan de l'intelligence du message

---

Qays al-Kūfī (m. 72/691): « Occupez-vous, disait-il, de la crainte de Dieu et de l'orthodoxie. Car ils ont disparu ceux qui savaient les motifs de la révélation du Coran » (cité par GOLDZIHER, *Die Richtungen*, p. 56).

coranique. Quand Muqātil cherche les causes historiques qui ont été l'occasion de la révélation de tel ou tel verset, son but n'est pas de faire de l'histoire, mais de mieux comprendre le sens du verset dont il fait l'exégèse. Mais en faisant de la référence historique une méthode systématique d'exégèse, il est amené souvent à restreindre considérablement la portée du message coranique, puisqu'il s'interdit, en même temps, toute considération d'ordre moral qui en dégagerait le sens anagogique. En cela Muqātil se situe à l'antipode de ce que sera le commentaire mystique du Coran. Quelques exemples feront mieux comprendre ce que nous voulons dire ici.

Lorsque le Coran proclame: « Quand le malheur touche l'homme, il Nous appelle à son côté » (10, 12), R. Blachère écrit « Homme » avec une majuscule pour bien souligner l'universalisme de la parole coranique; pour Muqātil, au contraire, le verset vise Abū Huḏayfa Hāšem al-Maḫzūmī, lors de sa maladie. De même quand le Coran proclame: « Le plus noble d'entre vous, aux yeux d'Allah, est le plus pieux » (49, 13), ce qui retient Muqātil ce n'est pas la portée universelle de ce verset ni la leçon morale ou spirituelle qu'on pourrait en tirer aisément — et que de fait les soufis en tireront —; il se contente de rapporter que ce verset vise Balāl l'abyssin dont s'étaient moqué certains Qurayšites quand il fit l'appel à la prière: « Le Prophète, disaient-ils, n'a-t-il trouvé personne d'autre que ce corbeau noir! »

Voici deux autres exemples qui touchent à des versets dont l'interprétation a fait couler beaucoup d'encre et que Muqātil trouve très clairs, grâce à leur *Sitz im Leben.*

En 3, 7, il est écrit: « L'interprétation *(ta'wīl)* de ces *āya* n'est connue que d'Allah, et ceux enracinés en la science déclarent: « Nous croyons à cela. » Au verset 18 de la même sourate, on lit également: « Allah atteste ainsi que les anges et les possesseurs de la science, qu'il n'est de divinité que Lui. » Qui sont ces « enracinés en la science » ou ces « possesseurs de la science »? Chaque École, chaque secte a voulu s'y reconnaître, en s'attribuant la science dont parle le Coran. Fidèle à sa méthode de l'interprétation des textes par leur référence soit au contexte coranique,

soit au contexte historique, Muqātil ne cherche pas à définir dans l'abstrait ce que sont les possesseurs de la science, comme on le fera après lui, en faisant dire aux textes ce que l'on veut bien qu'ils disent. Puisqu'au début du verset 7, Dieu s'en prend aux Juifs qui déforment le sens des révélations coraniques, Muqātil est amené à penser que ceux qui, au contraire, proclament leur foi aux *āya* et attestent qu'il n'y a de divinité qu'Allah, sont encore des Juifs. En conséquence, il dira: « *Ceux enracinés en la science* sont ceux qui ont étudié la Thora, c'est-à-dire 'Abdallah Ibn Salām (1) et ses compagnons d'entre les gens de la Thora qui se sont faits croyants. » Il dira aussi: « *Ceux qui possèdent la science* de la Thora› Ibn Salām et ses compagnons, attestent qu'il n'y a de divinité que Lui. » Pour comprendre combien l'exégèse de Muqātil restreint la portée doctrinale de ces deux versets, il faut se rappeler que théologiens aussi bien que soufis en appelleront principalement à eux pour fonder l'excellence de la science religieuse et la supériorité des « possesseurs de la science » sur le commun des croyants. Inspirée par des présupposés dogmatiques et sans référence aux *asbāb al-nuzūl* ou contexte historique, leur interprétation de ces versets se développera dans l'abstrait ou en rapport avec une expérience qui dépasse les données coraniques. Sahl Tustarī dira, par exemple: « Les enracinés en la science sont ceux qui ont reçu le dévoilement des trois sciences qui sont les sciences des *rabbāniyūn*, des *nūrāniyūn* et des *ḏātiyūn* (2) » autrement dit, ce sont ceux qui connaissent Dieu comme Seigneur *(rabb)* ou comme Lumière *(nūr)* ou en Son essence *(ḏāt)*. Wāsiṭī va encore plus loin: « ce sont ceux dont les esprits se sont enracinés dans le *ġayb* du *ġayb* et le secret du secret *(sirr al-sirr)*... et qui, ensuite, ont proféré la science » (3). Quant aux « possesseurs de la science » qui témoignent avec les anges de l'unicité divine,

(1) 'Abdallah Ibn Salām « est devenu dans la Tradition musulmane le représentant typique de ces docteurs de la loi juive qui avaient pour la vérité le plus grand respect et qui avouaient que Mahomet... était le prophète prédit par la *tawrāt* (Thora) » (*E.I.*[2]).

(2) *Tafsīr al-Qur'ān*, Le Caire, 1329 H., p. 24.

(3) Cité par Ruzbéhān Baqlī, *'Arā'is al-bayān*, in 3, 7.

le même Sahl voit en eux les atomes qui, dans leur préexistence, ont répondu « si » à la question « ne suis-je pas votre Seigneur ? » (1).

La méthode historique, utilisée pour l'exégèse de ces versets interdit à Muqātil de telles spéculations. Car lisant le Coran dans une perspective historisante, ce qui retient son attention c'est, non pas la portée dogmatique ou abstraite d'un verset, mais l'événement concret ou les personnages historiques auxquels il peut s'appliquer et dont il reçoit sa signification. Ceci évidemment au niveau de cette seconde lecture du Coran, dans laquelle Muqātil cherche l'intelligence du texte à la lumière de son insertion dans le quotidien de la vie du Prophète et de ses Compagnons. Car il y a un troisième niveau de lecture, une troisième manière d'aborder le Coran qui permet à Muqātil de briser le cercle étroit de la traduction littérale ou de la référence à l'histoire pour rejoindre une sphère exégétique où l'esprit est plus libre.

Cette sphère est proprement le domaine où règne l'imaginaire et où Muqātil réinvente, pour son compte, l'essentiel de ce qui caractérise une exégèse allégorique. Alors que dans les deux lectures précédentes, au niveau des mots et de l'allusion historique, Muqātil se montre très bref et avare d'explications, ici le commentaire s'amplifie, recueillant une masse de légendes, récits fabuleux, symboles et mythes. On a écrit que pour la compréhension stricte du texte coranique, il n'y avait rien à glaner dans ce chaos du plus pur domaine du fantastique (2). Mais est-ce bien sûr ? Qu'est-ce que le Coran sinon le livre d'une communauté dont la conscience recueille la Révélation, se l'assimile et lui donne vie dans la manière dont elle vit elle-même ? Le Coran resterait lettre morte sans cette conscience communautaire au sein de laquelle il nous le faut chercher pour le saisir vivant. Négliger tout ce qui est « du domaine du fantastique » comme inapte à nous conduire à une « compréhension stricte » du texte coranique, c'est isoler le Coran de la communauté qui

(1) *Tafsīr*, p. 25.

(2) Blachère, *Introduction*, p. 238.

le lit et le dépouiller de sa part la plus vivante pour ne plus garder qu'une « viande sèche » *(qadīd)*, comme disait Abū Madyan (1).

Or la communauté primitive dont Muqātil est ici l'un des échos, a lu le Coran, non pas seulement d'une lecture littéraliste ou historisante, mais aussi d'une lecture allégorique ou imaginative. Si cette dernière lecture a prévalu dans les Écoles chiites, et si elle a ressurgi, dans le sunnisme, avec le mouvement soufi, c'est que, d'une manière ou d'une autre, elle existait dès le départ dans l'exégèse musulmane, avant même que ne soit définitivement rompue l'unité primitive. Elle existe en tout cas dans le Commentaire de Muqātil et par lui, elle remonte à la toute première génération des exégètes.

Notre intention n'est pas d'en explorer toute la matière, mais de souligner seulement les principaux pôles autour desquels se regroupent les images, symboles ou récits mythiques que suggèrent à l'imagination de l'exégète certains passages coraniques. Peu importe du reste que tout cela soit de création musulmane ou provienne de sources étrangères. Nous le prenons tel que se l'exprime la conscience musulmane et comme le contenu de cette conscience à un moment de son histoire.

IV. Exégèse et imagination.

A la différence d'une certaine exégèse chiite qui « plaque » sur le sens littéral un autre sens, allégorique ou symbolique qui est celui de ses propres tendances idéologiques ou politiques, — et de l'exégèse soufie qui passe par la lettre pour aboutir au symbole, découvert par *istinbāṭ* comme vérité anagogique de la lettre, l'exégèse de Muqātil juxtapose le plan de l'allégorie à celui de la lettre et se meut parallèlement sur l'un et l'autre, sans que des rapports réels ne soient instaurés d'un plan à l'autre; l'allégorique n'y est ni l'abstraction de la lettre ou sa négation, ni sa vérité; il y est seulement la voie par laquelle l'imagination brise le cercle étroit de la lettre — celui de la Loi — pour accéder à un

(1) Cité par Massignon, *Essai*, p. 123.

monde qui n'est plus régi par les catégories intangibles du permis et du défendu.

« Le Coran, écrit Muqātil, a été révélé selon trois modalités: l'ordre et la prohibition, la promesse et la menace, et les récits des Anciens. » L'ordre et la prohibition *(amr, nahī)* qui constituent l'essentiel de la Loi sont proprement le domaine de l'exégèse littéraliste, car la Loi demande seulement à être entendue et pratiquée dans les limites et selon la forme de la lettre. En revanche, les deux autres catégories de la révélation offrent à l'imagination un domaine où elle échappe au contrôle de la Loi et où précisément s'instaure l'exégèse allégorique. « Dans le Coran, écrit encore Muqātil, il y a des paraboles *(amṯāl)* que Dieu formule sur lui-même, d'autres sur les païens et les idoles, d'autres encore sur le le monde, la résurrection et l'Au-delà; et il y a l'histoire *(ḫabar)* des Anciens et ce qui se passe au Paradis et en Enfer..., dans le cœur des croyants et le cœur des incroyants » (fol. 2 a).

De toutes ces paraboles, à partir desquelles travaille l'imagination de l'exégète, celles qui retiennent surtout l'attention de Muqātil, ce sont les paraboles sur les Anciens (principalement les prophètes) et les paraboles eschatologiques. C'est à elles que nous nous arrêterons plus longuement. Mais auparavant, il convient de ne pas négliger ces paraboles « sur le monde » qui donnent à Muqātil l'occasion d'ébaucher une sorte de symbolique de la genèse du Cosmos.

a) *Monde, hommes et anges.*

Les symboles cosmiques, évoqués souvent dans le Coran, sont repris par Muqātil dans une cosmologie rudimentaire dont la genèse remonte à Ibn 'Abbās et Ka'b al-Aḥbār (1). Au commencement, Dieu a créé sept cieux et sept terres (23, 88; 41, 11; 65, 12), comme une masse compacte, puis Il a donné l'ordre à la vapeur de l'eau et elle s'est élevée,

---

(1) Ṯa'labī (pp. 16-21) rapporte les deux sources, en opposant Ibn 'Abbās à Ka'b al-Aḥbār traité de « menteur » par Ibn 'Abbās. V. aussi l'étude de FAHD, *La naissance du monde selon l'Islam*, parue dans *Sources Orientales*, I, p. 237 sqq.

séparant ainsi la terre des cieux. L'épaisseur de chaque ciel est d'une traversée de cinq cents ans, et il y a la même distance d'un ciel à un autre. Le premier ciel a été créé d'une vague de mer concave; le second, de fer; le troisième, d'argent; le quatrième, de cuivre, le cinquième, d'or; le sixième, de jacinthe rouge *(yāqūt)* et le septième, de lumière. La pièce maîtresse de tous ces cieux est incontestablement le Trône *('arš)* auquel s'accroche avec prédilection l'imagination de Muqātil. Figure de la grandeur de Dieu, le Trône reçoit des proportions gigantesques. Le Coran disait seulement: « Son Trône s'étend sur les cieux et la terre » (2, 255), mais cela suffit à Muqātil pour nous en donner un croquis: « Chacun des pieds du Trône, écrit-il, est aussi long que les sept cieux, les sept terres et ce qui est entre eux. Bien plus, les sept cieux et les sept terres sont, au-dessous du Trône, aussi minuscules qu'un anneau perdu dans le désert. » Pourtant, malgré son immensité, le Trône est porté par quatre anges, aux quatre figures, anges dont les pieds se posent au-dessus du rocher qui pèse sur la terre inférieure et se trouve à une profondeur de cinq cents ans de distance. L'image d'anges aux quatre figures (1), empruntée au Judaïsme se trouve déjà dans le Commentaire attribué à Ibn 'Abbās, mais Muqātil en donne une description personnelle: « L'un des anges a la figure d'homme; il est le seigneur des figures et intercède pour la subsistance des fils d'Adam; le second a la figure du seigneur des animaux, le bœuf, et il intercède pour la subsistance des bêtes; cet ange qui a la figure du bœuf porte sur son visage les signes de l'humiliation, depuis que le veau a été adoré à la place du Clément. Le troisième ange a la figure du seigneur des oiseaux, l'aigle, et il intercède pour la subsistance des oiseaux; le quatrième, enfin, a la figure du seigneur des fauves, le lion, et il intercède pour la subsistance des fauves (in 2, 255).

Outre ces quatre anges qui, portant le Trône, intercèdent pour les besoins des quatre catégories de vivants qui peuplent la terre, Muqātil

---

(1) L'expression de Muqātil est ambiguë; il semble d'abord dire que chaque ange a quatre figures, puis il décrit quatre figures d'anges différents. Dans la Tradition, s'il est question de quatre anges, « parfois (aussi), on a l'impression que le Trône n'est porté que par un seul ange » (FAHD, *loc. cit.*, p. 248 et note 49).

parle d'un ange, créé de feu et de neige, c'est-à-dire d'un ange qui réconcilie en lui les éléments opposés de la Nature, et devient par là la figure idéale de ce que devrait être la Communauté des croyants. C'est le sens de la prière qu'il ne cesse d'adresser à Dieu: « O mon Dieu! de même que tu harmonises (en moi) ce feu et cette neige, en sorte que le feu ne fait pas fondre la neige et que la neige n'éteint pas le feu, de même crée l'harmonie parmi tes serviteurs les croyants » (fol. 447 a). Mais les anges n'ont pas seulement un rôle d'intercesseurs; ils interviennent directement dans l'histoire de l'homme: à la bataille de Bader, l'ange Gabriel menait le combat à l'aile droite de l'armée avec cinq cents anges, tandis que l'ange Michel tenait l'aile gauche avec une milice égale. L'ange Gabriel, on le sait, occupe une place à part dans l'Islam puisqu'il est l'ange de la Révélation; mais Muqātil lui attribue un autre rôle, assez inattendu à la vérité, dont il lie l'annonce dans le Coran (35, 1) où il est écrit: « Gloire à Dieu... qui prend comme émissaires des Anges munis d'ailes... Il ajoute à la création ce qu'Il veut. » Muqātil explique comment Dieu ajoute à Sa création ce qu'Il veut: « En effet, dit-il, il y a au Paradis un fleuve appelé *fleuve de vie*, dans lequel Gabriel se plonge tous les jours, après la troisième heure, pour s'y laver. Il a deux ailes qu'il déploie dans le fleuve, et sur chaque aile il y a soixante-dix mille plumes. Alors, de chaque plume tombe une goutte d'eau dont Dieu crée un ange qui Le loue jusqu'au jour de la Résurrection. »

Pourtant, malgré cet éminent rôle de materia prima que joue l'ange Gabriel par rapport à la masse des anges, il n'est pas le premier dans les hiérarchies célestes. Au-dessus de lui, il y a Israphil, l'ange de la résurrection, et au-dessus d'Israphil se tient l'ange de la mort, car, selon Muqātil, les anges eux-mêmes goûteront la mort puis seront ressuscités. L'exégèse qu'il fait de 39, 68 témoigne de cette liberté d'imagination dont use le commentateur du Coran, dès lors qu'on est en dehors du domaine de ce qui est permis ou défendu, c'est-à-dire du domaine de la Loi: « Alors, dit le Coran, il sera soufflé dans la Trompe, et ceux qui sont dans les cieux et sur la terre seront foudroyés, sauf ceux qu'Allah voudra », c'est-à-dire, glose Muqātil, Gabriel, Michel, Israphil et l'Ange

de la mort. Puis Dieu ordonnera à l'Ange de la mort de prendre l'esprit *(rūḥ)* de Michel, puis l'esprit de Gabriel, puis l'esprit d'Israphil; après quoi, Il donnera l'ordre à l'Ange de la mort, et il mourra à son tour. Selon certaines traditions, Dieu les laissera morts, quarante ans, puis Il ressuscitera Israphil, et lui donnera l'ordre de souffler dans la Trompe une seconde fois « et voici qu'ils se dresseront, regardant ».

Si de la Cosmologie dont nous avons souligné quelques éléments comme signes de cette imagination créatrice dont fait preuve l'exégèse islamique primitive, nous passons aux paraboles concernant l'homme, nous découvrirons chez Muqātil les prémices d'une herméneutique spirituelle qui sera reprise et amplifiée par les soufis. Dans ces paraboles, les éléments de la Nature servent de symbole à ce qui se passe dans le cœur de l'homme. La lumière et les ténèbres, en premier lieu; mais sauf dans le verset de la Lumière (24, 35), Muqātil réduit ces deux symboles à leur signification immédiate et abstraite, en traduisant lumière *(nūr)* par Foi *(īmān)* et ténèbres *(ẓulumāt)* par Associationnisme *(širk)* (2,17; 16, 122; 24, 40 etc.).

Plus riche déjà est le symbolisme de la Vie et la Mort, car ici la visée immédiate est, dans le Coran, non pas d'ordre symbolique, mais biologique. Ainsi quand le Coran dit de Dieu « qu'Il fait sortir le vivant du mort et le mort du vivant » (3, 27; 6, 95, etc.), ou quand, s'adressant aux Qurayšites, Dieu leur dit: « Vous étiez morts et Nous vous avons donné la vie », ces textes évoquent pour Muqātil le cycle naturel de la vie et de la mort: le vivant sort du mort, c'est-à-dire de la semence qui n'est pas encore, aux yeux de Muqātil, douée de vie; et le mort sort du vivant « puisque cette même semence provient des êtres vivants, les hommes, les animaux et les oiseaux ». Mais parce que vie et mort ont ce sens biologique immédiat, leur transposition au plan symbolique est d'autant plus remarquable. Il se peut que Muqātil ait été amené à opérer cette transposition par le truchement du symbole de la lumière et des ténèbres auxquelles le Coran associe parfois vie et mort. Ainsi en 6, 122, vie et mort deviennent le symbole de la foi et de l'égarement: « Eh quoi! celui qui était mort, que Nous avons vivifié et à qui Nous avons donné

une lumière... est-il à la ressemblance de celui qui est dans les ténèbres?... » Muqātil entend cela du Prophète Mahomet qui était « mort », c'est-à-dire « égaré », que Dieu a « vivifié », c'est-à-dire ramené dans la bonne direction et à qui il a donné une lumière, c'est-à-dire la foi.

Ailleurs la transposition symbolique de « vie » et « mort » est ébauchée par le Coran lui-même, comme en 2, 17-20 où tout le contexte est d'inspiration métaphorique (1): « Il y a, écrit Muqātil, une ressemblance entre la pluie et le Coran, car de même que la pluie est la vie des hommes, de même le Coran est vie pour qui croit en lui; les ténèbres symbolisent les égarements de ceux qui renient le Coran; le tonnerre symbolise les menaces par lesquelles le Coran les intimide; enfin, les éclairs, au-dedans de la pluie, sont le symbole de la foi, lumière au sein du Coran » (2, 19). Le plus souvent, l'exemple de la Nature ressuscitant par les pluies au printemps est utilisé par le Coran comme symbole de ce que Dieu fera au dernier jour, en ressuscitant les corps; mais il y a aussi une correspondance plus mystérieuse entre la vie de la Nature et la vie au cœur de l'homme, et c'est cette correspondance qu'évoque Muqātil dans le texte que nous venons de lire. Voici un second texte dans lequel le Coran et son Commentateur décrivent « ce qui est dans le cœur des croyants et le cœur des incroyants » en se référant aux images de la Nature que Dieu propose en « paraboles »: Une parole excellente est semblable à un arbre excellent, dont la racine est solide, la ramure en plein ciel... Une parole mauvaise est à l'image d'un mauvais arbre qui rampe à ras de terre et n'a point de base solide » (14, 24, 26). Cette parole excellente, explique Muqātil, est la parole du *tawḥīd*, de l'attestation de l'unicité de Dieu, qu'il appelle aussi parole de l'*iḫlāṣ*. De même que l'arbre, c'est-à-dire le palmier, a les racines bien plantées en terre et le sommet au ciel, de même la parole de l'*iḫlāṣ* s'implante solidement dans le cœur des croyants, et quand l'homme la prononce, elle monte jusqu'au ciel; elle est la plus

---

(1) Le vt 19 dit: « Ou comme la pluie du ciel, chargée de ténèbres, de tonnerre et d'éclairs; les gens se mettent les doigts dans les oreilles, contre la foudre, par garde de la mort. »

excellente des paroles tout comme le palmier est le meilleur des arbres par sa taille et la douceur de ses fruits. La parole mauvaise, c'est-à-dire l'appel à l'incroyance, ressemble, au contraire, à un arbre mauvais, la coloquinte, dont les racines sont à ras de terre et dont le fruit est amer. Comme la coloquinte, amère et inutilisable, l'incroyant est vide de bien, et inutiles sont ses paroles et ses actions qui ne montent pas au ciel.

Nous terminerons cette rapide enquête par un texte qui manifeste bien, au plan des symboles cosmiques et de leurs correspondances religieuses, ce qu'est, chez Muqātil, cette troisième lecture du Coran dont nous parlons, la lecture symbolisante. Il s'agit de la tactique dont le démon menace les hommes: « Je les harcèlerai certes devant eux, derrière eux, sur leur droite et sur leur gauche » (7, 17). Muqātil glose ainsi: « Je les harcèlerai devant eux, du côté de l'éternité, en embellissant à leurs yeux la négation de la résurrection, du Paradis et de l'Enfer; derrière eux, c'est-à-dire du côté de ce monde; je l'embellirai à leurs yeux, je le leur ferai désirer et ils n'y respecteront aucun droit; sur leur droite, c'est-à-dire du côté de leur religion: s'ils sont dans la bonne direction, je la rendrai ambiguë, afin qu'ils en doutent, — et s'ils sont dans l'égarement, je le rendrai attrayant à leurs yeux; sur leur gauche enfin, c'est-à-dire du côté des passions et des plaisirs de la désobéissance que je rendrai désirables à leurs yeux. » Dans cette exégèse, Muqātil apparaît comme un authentique précurseur des soufis qui reprendront son texte presque littéralement. Šiblī y ajoutera seulement ceci qui complète ce que l'on pourrait appeler une symbolique de l'espace: « Satan ne dit pas « par en-haut », ni « par en-bas », car l'en-haut est le lieu d'où le Roi observe le cœur des gnostiques, et l'en-bas est le lieu où ils l'adorent. Aussi le démon ne peut avoir ni place ni accès aux lieux d'où le Roi regarde et où Il est adoré » (1).

Abordons à présent les deux secteurs principaux qui retiennent l'imagination de Muqātil et qui, selon lui, forment, avec les prescriptions

(1) Cité par Sulamī, *loc. cit.*, in 7, 17.

légales, la trame de la révélation coranique, nous voulons dire les récits des Anciens et les événements eschatologiques.

b) *Récits des Anciens.*

Par « récits des Anciens », il faut entendre, non pas l'histoire des temps passés, mais le rappel des interventions divines dans le monde par l'envoi des Prophètes dont la mission était de prêcher à leurs peuples le culte d'Allah, le Dieu unique et vrai. Qu'il s'agisse des récits coraniques eux-mêmes ou des nombreux *qiṣaṣ al-anbiyā'* que les commentateurs et l'imagination populaire ont ajoutés à ce qui était déjà dans le Coran, une remarque générale s'impose sur l'esprit qui inspire toute cette littérature. Formée à l'école du Coran, la conscience musulmane est spontanément anhistorique, c'est-à-dire mythique. Elle reprend les événements du passé un peu de la même manière que les évangiles apocryphes, par exemple, racontent les récits évangéliques. Nous voulons dire par là que, quand la conscience musulmane reprend à son compte un fait emprunté, par exemple, à la Bible ou à l'hagiographie judéo-chrétienne, elle ne peut s'empêcher dans la plupart des cas d'y opérer une transposition, en y mêlant des détails fabuleux ou en lui donnant une orientation qui en transforme le sens. Le plus souvent, d'ailleurs, l'événement historique s'évanouit peu à peu en passant d'un chaînon de transmission *(isnād)* à un autre, de sorte qu'au terme la conscience musulmane n'en retient qu'un souvenir vague, noyé dans un récit devenu mythique. Un exemple fera comprendre ce que nous entendons par là.

Soit qu'il se réfère au récit évangélique de la Cène ou à celui de la multiplication des pains, le Coran évoque, en des termes voilés et allusifs, un fait de la vie de Jésus qui n'a plus qu'un rapport lointain avec les Évangiles, puisqu'il ne s'agit pas d'un geste historique accompli par Jésus, mais d'un *signe* de Dieu intervenant entre Jésus et ses disciples (5, 112-115). Le Coran rapporte, en effet, qu'un jour les Apôtres réclamèrent de leur Maître *une Table-servie*, afin que leurs cœurs se tranquillisent et qu'ils reconnaissent que Jésus leur enseigne la vérité.

D'après l'auteur du ms. 8049 du B.M., de l'École karrāmite, les Apôtres ont pu demander la Table pour deux motifs: soit parce qu'ils voulaient « voir cela de Jésus », comme Abraham demandant à voir les morts ressusciter, soit parce qu'ils ne l'avaient pas encore vu ressusciter les morts, créer des oiseaux et faire d'autres miracles. Il se peut aussi, ajoute le même auteur, que Jésus ayant annoncé à ses disciples que Dieu les avait choisis et élevés à la dignité d'apôtres de son Envoyé, ils voulurent qu'il leur en donne un *signe*.

On voit combien la signification même du geste du Christ est transformée. Alors que dans les Évangiles, Jésus multiplie les pains parce qu'il a pitié des foules affamées, ici la Table devient un argument contre les Apôtres. Ḥasan Baṣrī aurait dit: Dieu promit de faire descendre la Table *à la condition de les punir* s'ils n'y croient pas; ils répondirent alors qu'ils n'en avaient point besoin.

Si nous suivons l'explication de cet événement par les commentateurs les plus anciens, il apparaît que manifestement ils se sont renseignés auprès des chrétiens pour savoir ce qu'était cette Table servie que « Dieu fit descendre sur Jésus et ses disciples »; pourtant, malgré cet effort d'information historique, la trame chrétienne de l'événement se dilue, chez eux, dans la contexture d'un récit fabuleux qui n'est même pas fidèle aux données coraniques (1). Voici tout d'abord un Ḥadīṯ rapporté par Qatāda, au terme duquel le Prophète aurait dit: La Table est descendue, chargée de pain et de viande (2). Ils demandèrent, en effet, à Jésus une nourriture dont ils mangeraient sans qu'elle s'épuise. Jésus leur dit: je ferai cela (3) et elle demeurera parmi vous, à moins que vous n'en dérobiez quelque chose ou que vous ne soyiez des traîtres (4), car alors vous

(1) Selon le Coran, Jésus se défend d'abord d'obtempérer à la demande des Apôtres, alors que selon certains commentateurs, c'est Jésus qui prend l'initiative de demander un miracle.

(2) On dira plus tard qu'il y avait sur la Table tous les mets sauf de la viande!

(3) On voit combien l'attitude prêtée à Jésus par la Tradition est différente et moins « psychologique » que celle que lui prête le Coran.

(4) Au récit de la Table se mêlent des réminiscences provenant du récit biblique

serez tourmentés. Or il ne passa pas un jour avant qu'ils n'aient trahi et dérobé.

Ibn 'Abbās décrit toute une mise en scène préparant à la descente de la Table: « Jésus dit aux Fils d'Israël: jeûnez trente jours puis demandez à Dieu tout ce que vous désirez: il vous le donnera! Ils jeûnèrent donc trente jours, et quand ce fut fini, ils dirent à Jésus: quand nous travaillons pour quelqu'un, il nous donne à manger, une fois la tâche achevée; voici que nous avons jeûné et nous avons faim, implore donc Dieu pour qu'Il fasse descendre sur nous une Table du ciel. Jésus se couvrit alors d'un sac, s'assit sur la cendre, puis implora Dieu disant: « O Dieu, notre Seigneur, fais descendre du ciel sur nous une Table » (5, 114). Vinrent alors des anges portant une Table garnie de sept galets de pain et de sept poissons et ils la déposèrent devant eux. Ils en mangèrent du premier jusqu'au dernier (1).

Pour sa part, Qatāda pense plutôt aux fruits du Paradis et à la manne donnée aux Juifs: « C'était, dit-il, une Table qui descendait du ciel, portant des fruits venant du Paradis. Elle descendait sur eux, matin et soir, là où ils étaient, comme la manne et les cailles descendaient sur les Fils d'Israël. »

Chez Wahb Ibn Munabbih se dessine une allusion à la multiplication des pains, mais c'est Muqātil qui a les meilleures informations. Pourtant, chez lui aussi, si l'influence des sources chrétiennes est manifeste, non moins manifeste aussi est la manière particulière dont la mentalité musulmane accueille et transforme les données venant de l'extérieur. Alors que le récit évangélique introduit le miracle dans la trame d'une journée comme un fait historique dépouillé de tout enjolivement

---

touchant la manne dont les juifs ne devaient rien « dérober » pour le lendemain (*Ex.* 16, 4).

(1) Le ms. B.M. 8049 (fol. 147 a) attribue à Ibn 'Abbās une autre version du miracle de la Table: « La Table est celle à laquelle se nourrissaient les anges. Elle est fabriquée d'une perle fraîche et a quatre pieds faits également de perles, diamants et or. Sur elle étaient posés cinq pains et un poisson vivant, encore frétillant. Douze mille hommes en mangèrent, puis elle fut élevée au ciel. »

imaginatif, Muqātil opère en sens inverse, transformant l'histoire en récit fabuleux et pittoresque :

« Le peuple qui était sorti et qui a réclamé la Table sur la route était au nombre de cinq mille. C'est eux qui, avec les Apôtres *(ḥawwāriyūn)*, ont réclamé la Table... et elle descendit le jour du dimanche... Elle descendit du ciel, chargée de poissons frais, de pain mince *(riqāq)* et de dattes. On rapporte, ajoute-t-il, que Jésus dit à ses compagnons, tandis qu'ils étaient assis dans un parterre verdoyant : quelqu'un de vous a-t-il quelque chose avec lui ? Simon vint alors avec deux petits poissons et cinq pains ; un autre apporta du vin, et Jésus prit les pains, les coupa en petits morceaux, et les rangea par moitiés, puis il déposa le vin, fit ses ablutions, pria deux *rak'a* et implora Dieu pour ses compagnons. Alors le peuple ouvrit les yeux et vit la nourriture se multiplier jusqu'à monter aux genoux. Jésus dit au peuple : mangez et appelez le nom de Dieu, sans rien ôter. Il leur ordonna de s'asseoir en cercles, et ils s'assirent et mangèrent à sassiété. Ils étaient cinq mille hommes, et c'était la nuit et le jour du dimanche. Jésus éleva la voix et leur dit : avez-vous mangé ? Ils répondirent : oui ! Il dit : n'ôtez rien ! et ils répondirent : nous n'ôterons rien. Alors ils ramassèrent les restes et en remplirent vingt-quatre paniers. Ils crurent en Jésus et eurent la foi en lui » (fol. 104 a).

Dans les textes que nous venons de lire, les traces des sources judéo-chrétiennes sont indéniables. Or dans la question des emprunts faits par l'Islam au monde environnant, l'attention des chercheurs a été par trop concentrée sur le fait même de ces emprunts, dont on a majoré ou minimisé l'importance, et l'on a perdu de vue que le plus important était d'analyser la manière dont la conscience musulmane réagit à ces emprunts ou se les assimile. L'étude d'un cas particulier nous a montré comment les éléments empruntés à la Tradition chrétienne sont repensés par les exégètes musulmans sur un mode que nous pourrions appeler onirique ou mythique. Tout se passe en effet comme si l'information recueillie du dehors était non pas enregistrée par une mémoire temporelle et objective, mais vécue par voie de réminiscence ; une réminiscence qui fait

remonter à la conscience, comme en un rêve, des éléments disparates que l'écrivain amalgame ensuite dans un récit auquel il donne un cachet très musulman. Ainsi fait Muqātil dont l'imagination a enregistré quelques images du récit évangélique, reçues probablement par voie orale, et qui construit son récit à partir de ces images. On peut les détacher facilement : ce sont le nombre de cinq mille, l'image d'une foule en route, l'herbe verte, le dimanche, les pains, poissons et vins, Simon, le chef des Apôtres, le geste de rompre le pain, l'ordre de s'asseoir en cercle, la multiplication des pains et enfin les restes que l'on ramasse. Toutes ces images appartiennent à la Tradition chrétienne, mais certaines sont étrangères au récit de la multiplication des pains (le vin, le dimanche, Simon) ; les autres sont empruntées tantôt à la première multiplication des pains, tantôt à la seconde (1). A ces images chrétiennes viennent s'ajouter d'autres, typiquement musulmanes : Jésus fait ses ablutions avant de réciter deux *rak'a*, puis il implore Dieu, comme tout bon musulman.

Il serait certes tout à fait hors de propos de parler ici d'infidélité historique ou d'un manque d'objectivité. Ce qui est en jeu, c'est la naissance même d'un langage, à travers lequel la conscience imageante se donne, en Islam, ses propres lois et ses catégories. Or il est un fait que cette conscience s'est développée pour une grande part dans la méditation de ce que Muqātil appelle « les récits des Anciens », c'est-à-dire dans la réflexion sur les figures prophétiques, telles qu'elles sont décrites dans le Coran. Cette réflexion s'est développée, non pas selon les lois de l'objectivité, mais selon celles de l'imagination elle-même.

Il n'entre pas dans notre propos de passer en revue toutes les figures prophétiques que la réflexion de Muqātil rencontre au fil de son commentaire du Coran. Notre but étant d'étudier la naissance d'une exégèse symboliste dans l'Islam primitif, nous nous contenterons de quelques figures de premier plan dont l'exemplarité jouera un rôle décisif dans l'élaboration du langage mystique : telles sont les figures d'Adam, d'Abraham,

---

(1) Dans le récit qu'il attribue à Ḍaḥḥāk et Muqātil, Ṯa'labī mentionne très distinctement deux miracles de multiplication des pains.

de Moïse et de Mahomet. Certains seront peut-être surpris de ne pas voir figurer dans cette liste le nom de Jésus. Mais, au risque de contredire des vérités largement répandues, nous devons bien reconnaître que la figure de Jésus occupe, par comparaison aux autres Prophètes, une place minime dans le monde imaginaire des commentateurs musulmans, et cela non seulement dans un commentaire comme celui de Muqātil, mais même dans un commentaire mystique comme celui de Sulamī. C'est là une constatation qui nous a surpris nous-même, mais que nous ne pouvons qu'enregistrer. Les textes coraniques sur Jésus ont un caractère à la fois trop dogmatique et trop polémique pour inspirer l'imagination et la réflexion purement spirituelle. Cela ne veut pas dire que la figure de Jésus soit absente de la méditation musulmane — surtout après Ibn 'Arabī — mais cette figure appartient beaucoup plus aux traités de théologie ou de polémique anti-chrétienne qu'aux commentaires allégoriques ou mystiques sur le Coran.

1. Adam est une figure cosmique autant que prophétique. Son histoire commence avant même sa création et se perd dans les légendes touchant les anges et les *ğinn*. Sur la question posée dans le Coran: « S'est-il écoulé pour l'homme un laps de temps où il n'était pas chose mentionnée? » (76, 1), Muqātil fait remarquer que ce verset aurait été révélé contre certains juifs qui affirmaient qu'Adam avait été créé en même temps que les cieux et la terre: le laps de temps où l'homme n'était pas chose mentionnée, ce sont, au contraire, les vingt et un mille ans qui se sont écoulé entre le moment où Dieu créa le cosmos et celui où Adam fut créé. La terre était alors habitée par des *ğinn*, et les cieux par des anges. Or les *ğinn* désobéirent à Dieu et se querellèrent entre eux, et Dieu envoya contre eux une tribu d'anges parmi lesquels il y avait *Iblīs*, appelé al-Ḥaraṯ; les *ğinn* furent expulsés de la terre et rejetés dans les ténèbres, derrière une montagne, là où le soleil se couche; à leur place, Iblīs et son armée habitèrent la terre, la purifièrent et y adorèrent Dieu pendant un laps de temps. Voulant alors créer Adam, Dieu révèle à ces anges son intention, selon qu'il est écrit dans le Coran: «Je vais placer sur

la terre un vicaire » (2, 30). Mais cela déplut à Iblīs et ses subordonnés, car ils étaient les plus paresseux des anges et ne voulaient point quitter la terre où leurs obligations religieuses étaient moins lourdes qu'au ciel. Cependant Dieu ordonna à Gabriel de lui apporter du limon, et Gabriel descendit chercher, de dessous la Ka'ba (1), une terre blanche, rouge et noire; il la trempa d'eau et la laissa pourrir un certain temps, de sorte que le dessus devint une terre chaude et le dessous une terre brûlante. Dieu créa Adam de ce limon dont la composition, dit Muqātil, explique que les descendants d'Adam soient blancs, rouges et noirs. Un Ḥadīṯ dit aussi que de la terre chaude descendent ceux de la droite, les élus, tandis que de la terre brûlante viennent ceux de la gauche ou les réprouvés.

Il est clair que ces deux dernières réflexions sont à l'origine du récit imaginaire sur la création du corps d'Adam. Pour s'expliquer d'une part la diversité des races, et d'autre part le destin opposé de ceux qui, à leur naissance, sont dits élus ou réprouvés, la conscience musulmane a recours à des images mythiques dans lesquelles il est permis de voir des réminiscences de la doctrine chrétienne sur le péché originel. Dogmatiquement, même si le Coran rappelle l'événement de la chute d'Adam, l'Islam cependant ne connaît pas l'idée d'un péché originel, marquant l'humanité à ses origines. Mais par le biais d'une prédestination au mal, et pour expliquer cette prédestination, il a recours à des images qui sous-entendent une responsabilité du premier homme dans le destin de ses descendants. Nous avons déjà relevé le symbolisme des atomes sortant des reins d'Adam et attestant l'unicité de Dieu. Ces diverses images indiquent qu'il y a divers courants de traditions qui se recoupent chez les commentateurs: un courant naturiste qui situe le rapport d'Adam à ses enfants à un niveau purement biologique, et un courant religieux

---

(1) La Ka'ba étant considérée comme le centre ou le « nombril » du monde. On sait que pour la Haggada juive, Adam a été formé à partir d'une terre prise à l'endroit du futur lieu de culte, sur le mont Sion, considéré, lui aussi, comme le centre de la terre. V. SCHOLEM, *La Kabbale et sa symbolique*, p. 181.

qui voit dans la profession de foi le principe d'une communauté de destin entre Adam et sa postérité.

L'infusion de l'esprit *(rūḥ)* dans le corps d'Adam donne lieu, elle aussi, à un récit mythique dont Muqātil nous explique le sens. Quand Dieu donne l'ordre à l'esprit d'entrer dans le corps d'Adam (1), l'esprit répugne à le faire, car c'est un corps ténébreux; et ce n'est que forcé par Dieu et contre son gré qu'il y entre. Ceci explique, note Muqātil, que c'est aussi contre son gré que l'esprit, à la mort, quitte le corps.

Insufflé par le crâne, l'esprit explore le corps, descend jusqu'aux pieds, et n'y trouvant pas d'issue, il remonte à la tête et ressort par les narines, ce qui fait éternuer Adam. Celui-ci dit alors: *al-ḥamdu lillāh*, louange à Dieu, et ce fut la première parole prononcée par l'homme. Dieu souligne alors le sens de cette première parole en répondant à Adam: « Que Dieu aie pitié de toi! Je t'ai créé pour que tu célèbres ma louange et que tu me sanctifies. » Par ces paroles, note encore Muqātil, la miséricorde de Dieu a précédé sa colère, et c'est pourquoi Dieu pardonnera à Adam quand il aura péché. « Adam reçut de son Seigneur des paroles » (2, 37), c'est-à-dire des paroles de pardon et de miséricorde.

Du récit coranique sur Adam, retenons encore, pour notre propos, le fameux verset « et Dieu apprit à Adam tous les noms » (2, 31), verset sur lequel philolologues, théologiens et mystiques se baseront pour faire d'Adam une sorte de surhomme doté par Dieu de la connaissance de toute chose (2). Muqātil dit seulement que Dieu présenta à Adam les animaux de la terre et les oiseaux du ciel et lui apprit leurs noms: ce qui n'ajoute rien au Coran et prouve qu'au temps de Muqātil la pensée musulmane n'avait pas encore commencé à broder autour de ce verset. Il est probable que ce sont les grammairiens qui, les premiers, porteront

---

(1) Comme nous le notions plus haut, Muqātil ne dit pas ce qu'est pour lui cet esprit, ni d'où il vient ni quand il a été créé. Il apparaît comme doué d'une existence autonome au moment où Dieu lui donne l'ordre de vivifier le corps d'Adam.

(2) Pour les philologues v. H. LOUCEL, « L'origine du langage d'après les grammairiens arabes », dans *Arabica*, t. X, fasc. 3, pp. 254 sq.; pour les théologiens voir R. ARNALDEZ, *Grammaire et théologie*, pp. 38 sq.

sur lui leur attention: ceux d'entre eux qui soutenaient l'origine révélée du langage verront tout de suite qu'un tel verset mettait le Coran de leur côté: qu'est-ce que les « noms » que Dieu enseigna à Adam, sinon le langage comme tel?

En revanche, le verset sur la première grossesse d'Ève (7, 189) donne lieu, chez Muqātil, à un récit où l'imagination tente de se représenter, à travers des images mythiques, ce que fut l'émoi de la première femme sentant la vie sourdre en elle pour la première fois. Chassé par Dieu du Paradis, isolé dans un monde hostile, le premier couple humain se sent menacé par les forces du mal qui habitent la nature. Iblīs rôde autour de lui, et quand Ève est enceinte, « portant, dit le Coran, un fardeau léger et allant sans peine (7, 189), voici qu'il se présente sous une forme humaine et sous le nom de Ḥaraṯ (1) et lui dit: « O Ève, ce que tu portes dans tes entrailles est peut-être un animal! Elle répondit: « Je ne sais pas », et Iblīs s'en alla. Mais « quand elle se sentit alourdie », Iblīs revint, toujours déguisé et lui demanda: « Comment te sens-tu, ô Ève? » Or sa première suggestion avait fait son chemin dans l'esprit d'Ève, aussi répond-elle: « Je crains d'avoir dans mes entrailles ce dont tu m'as fait peur, car je ne puis plus me lever, quand je suis assise! » — « Que t'en semble-t-il, reprend Iblīs, si je supplie Dieu d'en faire un être humain, semblable à Adam et à toi, l'appelleras-tu par mon nom? » Ève accepte et va en informer son époux, et ensemble ils prièrent Dieu disant: « En vérité, si tu nous donnes un fils intègre, nous serons parmi les reconnaissants » (7, 189). Mais quand Dieu leur eut donné un tel fils, Iblīs se présenta à nouveau, réclamant son dû. « Comment t'appelles-tu? » lui demande Ève. Il mentit et dit: 'Abd-al-Ḥaraṯ, et elle appela son fils par ce nom. Le premier enfant, né dans le monde, s'appelant ainsi « serviteur du démon », et c'est pourquoi, conclut Muqātil, Dieu ajoute:

(1) Ṭabarī reprendra cette donnée: « Le nom d'Iblis, écrit-il, avant qu'il se fût révolté contre Dieu était Hāreth » (*Chronique*, trad. française, t. I, p. 71). On écrit tantôt Ḥāriṯ et tantôt Ḥaraṯ.

« Et quand Il leur eut donné un fils intègre, ils Lui donnèrent, eux, des associés » (7, 190).

2. Nous ne nous arrêterons pas à la figure d'ABRAHAM, quoiqu'elle tienne dans le Coran une place centrale. Le commentaire de Muqātil ne va guère au-delà de ce qui est déjà très amplement développé dans les récits coraniques sur Abraham. En le reprenant, nous serions amené à exposer tout l'enseignement coranique sur cette figure biblique, ce qui n'est pas notre but, ici; d'autant plus que le travail a été déjà fait (1).

Tout autre est la situation de Moïse qui, dans les trois religions monothéistes et à toutes les époques, a inspiré à l'exégèse spirituelle les plus riches thèmes allégoriques. Le commentaire de Muqātil montre que très tôt les récits coraniques concernant Moïse ont éveillé l'exégèse musulmane à une méditation sur l'expérience religieuse comme entrée en relation directe avec Dieu, — de sorte que, plus tard chez les soufis, Moïse deviendra le prototype du parfait mystique, appelé à entrer dans le mystère de Dieu.

Le Coran, du reste, contient déjà une réflexion élaborée sur cette expérience religieuse dont il emprunte les éléments à la Bible. Ne marque-t-il pas très nettement une distinction entre l'expérience auditive et l'expérience visuelle? Cette distinction sera décisive dans l'orientation des analyses que les mystiques feront de leurs propres expériences: Dieu est celui qu'on peut entendre mais non pas voir. D'où la question, inlassablement reprise par théologiens et soufis: est-ce en soi ou seulement en ce bas-monde que Dieu ne peut être vu par l'homme? D'où aussi cette conscience aiguë que l'Islam aura de la valeur sanctificatrice de la parole de Dieu.

C'est dans le commentaire du verset 2, 75 que Muqātil décrit une première fois l'expérience religieuse de l'audition de la Parole de Dieu, en se référant aux données bibliques qu'il reprend à sa manière que nous avons décrite plus haut. Le Coran dit des Juifs « qu'une fraction parmi eux entendait la Parole de Dieu puis la faussait, sciemment, après l'avoir

(1) V. MOUBARAC, *Abraham dans le Coran*, Vrin, 1958.

comprise » (v. aussi 4, 153). Cette fraction, explique Muqātil, ce sont les soixante-dix élus par Moïse, qui lui dirent un jour: « Fais-nous voir Dieu face à face » (4, 153), mais Dieu punit leur prétention, en les frappant de mort: ce qui souligne que la vision de Dieu se situe au-delà même des désirs de l'homme, puisque le fait même de souhaiter voir Dieu mérite le châtiment de la mort. Resté seul, sans ses conseillers, Moïse pleure, implorant Dieu, et Dieu les rend à la vie. Les soixante-dix tirent alors la leçon de leur châtiment en disant à Moïse: « Nous savons maintenant que tu n'as pas vu ton Seigneur, mais que tu as seulement entendu Sa voix: fais-nous donc entendre Sa voix. » — « Ceci est possible », répond Moïse, et il s'adresse à Dieu disant: « Seigneur, tes serviteurs que voici, les fils d'Israël, aimeraient entendre Ta parole. » Comme dans la Bible (1), Dieu répond à Moïse: « Celui qui aime entendre Ma parole, qu'il s'abstienne des femmes durant trois jours, qu'il se lave le troisième jour et se couvre d'habits neufs, puis qu'il s'approche de la montagne pour entendre Ma parole. » Arrivés près de la montagne, Moïse leur fait les recommandations suivantes: « Quand vous verrez la nuée descendre, quand vous y apercevrez une lumière et que vous entendrez une voix, prosternez-vous devant votre Seigneur et soyez attentifs à ce qu'Il vous ordonnera pour l'accomplir. » Alors vint la nuée, qui s'interposa entre eux et Moïse, ils virent une lumière et entendirent une voix comme la voix de la trompette. Elle disait: « C'est moi votre Seigneur, il n'y a de Dieu que moi, le Vivant, le Vigilant. C'est moi qui vous ai sortis de la terre d'Égypte d'une main élevée et d'un bras fort: vous n'adorerez pas un Dieu autre que moi, vous ne m'associerez rien et vous ne ferez, de moi, aucune image. Vous ne pouvez me voir, mais vous pouvez entendre ma parole. » A ces mots, ils perdirent l'esprit, tant était terrifiant ce qu'ils entendaient. Quand ils revinrent à eux-même, ils dirent à Moïse: « Nous ne pouvons entendre la parole de notre Seigneur. Sois entre Lui et nous: qu'Il te parle et tu nous parleras. » Quand le Seigneur eut fini de donner ses ordres, la nuée se leva et la voix disparut.

---

(1) *Exode* 19, 10 sq.; 20, 1-4 et 18-20; *Deut.* 5, 25-31.

Nous avons tenu à reproduire ce texte *in extenso*, car il est intéressant à plusieurs égards. Incontestablement, nous avons ici une des plus anciennes descriptions musulmanes d'une expérience religieuse théophanique. Cette description est empruntée presque littéralement à la Bible, et ceci mérite d'être souligné. Compte tenu du cachet qu'imprime la conscience musulmane à tout ce qu'elle reçoit du dehors, ce texte témoigne que des hommes comme Muqātil n'éprouvent aucune gêne à éclairer le Coran par des lumières étrangères à l'Islam et restent ouverts à toute information — de quelque origine qu'elle soit — qui peut les aider à comprendre le texte sacré. Ce ne sera pas toujours ainsi, car plus tard l'exégèse musulmane s'enfermera dans le Coran comme en un ghetto et refusera toute ouverture au dehors comme un danger qui menace sa fidélité à la lettre du Coran.

L'ouverture au dehors ne peut en effet se faire sans une certaine infidélité à la lettre, puisque, par définition, elle signifie dépassement de la lettre vers l'esprit qui se manifeste ailleurs. Ainsi fait Muqātil en lisant le Coran à la lumière de la Bible, puisqu'il considère d'un œil nouveau l'événement auquel fait allusion le Coran. Tandis que le texte coranique ne rappelle le désir des Juifs de voir Dieu ou de lui parler que pour souligner le châtiment mérité par leur prétention ou leur infidélité aux paroles entendues, Muqātil décrit, pour elle-même, l'expérience que fit le peuple juif de la rencontre auditive avec Dieu, et il la décrit dans l'esprit même de la Bible, c'est-à-dire comme un événement épiphanique dans lequel fut donnée à Israël la loi du Décalogue que cite Muqātil en partie. Il ne s'enferme donc pas dans la perspective négative du Coran; grâce à la Bible, il lit l'événement du Sinaï dans une lumière nouvelle, et cela ne fait qu'enrichir son exégèse du Coran.

Mais revenons plus directement à l'exemplarité de la figure prophétique de Moïse dont certains traits sont apparus déjà dans le texte que nous venons d'analyser. Trois moments de son histoire retiennent plus spécialement l'attention de l'exégèse musulmane: le Buisson ardent, l'épiphanie du Sinaï et l'épisode du serviteur de Dieu en qui la Tradition voit al-Ḫiḍr. Les soufis méditeront longuement les deux premiers

moments (1), mais Muqātil les commente sobrement et ajoute peu de chose au texte coranique. Il note, à propos du Buisson ardent, que le feu vu par Moïse était la lumière du Seigneur, et que la voix lui demande de se déchausser, non pas parce que le lieu était sacré, mais parce qu'il le devint du fait de l'épiphanie de Dieu. Des anges entouraient le Buisson et Moïse les entendait louer Dieu; l'un d'eux vint encourager Moïse à accepter la mission que Dieu lui confiait, mission devant laquelle, lui dit-il, avaient reculé Gabriel, Michel et Isrāphil (20, 24-25).

L'épiphanie au mont Sinaï est, elle aussi, très brièvement commentée par Muqātil, mais son commentaire contient quelques annotations intéressantes. Quand Moïse eut entendu la parole de son Seigneur, il la trouva très douce et c'est cette douceur qui suscita en lui le désir de voir Dieu: « Seigneur, donne-moi possibilité de Te regarder! » (7, 143). Dieu ne rejette pas la demande de Moïse, mais il lui propose une parabole vivante dans laquelle est symbolisée l'impossibilité de voir Dieu: je vais placer entre toi et moi un repère *('alam)* plus solide que toi, la montagne: « si elle reste ferme en place, tu me verras », sinon tu ne pourras me voir, tout comme la montagne. Or « quand son Seigneur se manifesta à la montagne, il la mit en pièces », en six pièces, note Muqātil: trois d'entre elles tombèrent à la Mekke et trois à Médine. A la vue de la montagne, « Moïse tomba foudroyé », c'est-à-dire *mort*, comme les Soixante-dix qui avaient désiré voir Dieu. « Et quand il revint à lui », c'est-à-dire quand son âme lui fut rendue, Moïse demanda pardon d'avoir désiré une telle chose: « Je suis le premier des croyants », c'est-à-dire le premier de ceux qui croient que Tu ne peux être vu en ce monde.

Comme on le voit, Muqātil entend le mot *ṣa'iqan* au sens littéral qu'il a partout ailleurs dans le Coran, c'est-à-dire que, pour lui, Moïse fut réellement frappé de mort à la vue de la montagne éclatant en miettes. Ibn 'Abbās, à ce que l'on rapporte de lui (2), traduisait *ṣa'iqan* par

(1) V. MASSIGNON, *Passion*, pp. 844 sq.; GARDET, « L'expérience intérieure du prophète Moïse, dans *Mystique musulmane*, pp. 261-271.

(2) TA'LABĪ, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, pp. 178-179.

maġšiyan 'alayhī, évanoui, mais Wahb et Qatāda le traduisent comme Muqātil. Wahb fait défiler devant Moïse toutes les hiérarchies célestes, du premier ciel jusqu'au septième, avant que Moïse ne tombe « sans esprit »: les unes sermonnent Moïse sur son audace démesurée de désirer voir Dieu; d'autres, par leur aspect terrifiant, sèment en lui la crainte et l'effroi; d'autres enfin lui font entendre le *agios athanatos*, par des voix qui lui ravissent le cœur: « Seigneur, dit alors Moïse, je crois que vous êtes mon Maître et je suis convaincu que personne ne peut Te voir et vivre. Si la vue de tes anges ravit les cœurs, combien plus grand Tu es! »

Du commentaire de Muqātil sur l'événement du Sinaï, retenons encore l'exégèse du mot *kalāmī*, dans le verset 7, 144: « Moïse, dit le Seigneur, je t'ai choisi, au-dessus des hommes, par ma mission et ma parole *(kalāmī)* », ce qui signifie, sans doute, que les deux faveurs qui témoignent de l'élection de Moïse sont sa mission auprès du Pharaon et le fait que Dieu lui a parlé. Mais, par deux fois, Muqātil précise que cette parole a atteint Moïse *min ġayr waḥī*, sans révélation. Que veut-il dire par là? L'expression n'est pas très claire. Qu'est-ce qu'en effet une parole-sans-révélation et à quoi s'oppose-t-elle? Peut-être devons-nous chercher une réponse dans le commentaire du verset 42, 50 où le Coran esquisse une définition des modes selon lesquels Dieu communique avec l'homme: « Il n'a pas été donné à un homme que Dieu lui parle, sinon par révélation *(waḥī)* ou de derrière un voile *(ḥiğāb)* ou en envoyant un messager. » Muqātil commente ce verset en le situant dans son contexte historique: « Les Juifs, écrit-il, dirent à Mahomet: que ne parles-tu avec Dieu et que ne Le vois-tu, si tu es véridique, comme Moïse lui a parlé et l'a vu! Nous ne croirons en toi que quand Dieu aura fait cela pour toi. Dieu leur répondit: je n'ai point fait cela pour Moïse, — et Il fit descendre le verset: « Il n'a pas été donné à un homme, etc. », c'est-à-dire qu'il n'a pas été donné à un prophète que Dieu lui parle « sinon par révélation » quand il entend la voix et comprend, « ou de derrière un voile », comme cela eut lieu entre Lui et Moïse (1).

(1) Le troisième mode, par envoi d'un messager céleste, est réservé à Mahomet qui recevait la parole de Dieu par la médiation de l'ange Gabriel.

A prendre ce texte à la lettre, on est amené à conclure que, des trois modes selon lesquels Dieu communique avec les prophètes, le second se rapporte à Moïse, et dans ce cas l'expression *min ġayr waḥī* signifierait que Dieu n'a parlé à Moïse que « de derrière un voile ». Mais ceci ne résoud pas la difficulté, car Moïse a, lui aussi, « entendu la voix et compris »; il lui a donc été donné que Dieu lui parle également « par révélation ». Il convient de remarquer que l'ambiguïté ici vient du texte coranique lui-même qui oppose la parole « par révélation » à la parole « de derrière un voile », alors que cette dernière aussi est une sorte de *waḥī*, révélation (1).

Sur le troisième moment de la vie de Moïse — sa rencontre et son périple avec un personnage mystérieux et anonyme (18, 60-82) — tant de choses ont été écrites, aussi bien du côté musulman que du côté des orientalistes, qu'il est utile de remonter aux sources pour saisir, dans la conscience musulmane, les premiers éléments de ce récit mythique qui est à l'origine de tous les récits, écrits plus tard, sur les voyages mystiques en compagnie d'un guide spirituel.

Dans son commentaire, Muqātil est surtout soucieux de fixer la topographie du voyage et d'en expliquer les motifs. Le texte coranique débute en effet par cette déclaration, abrupte et énigmatique, de Moïse: « Et quand Moïse dit à son valet: je n'aurai de cesse que je n'aie atteint le confluent des deux Mers, dussé-je marcher des années. » Cette déclaration, Muqātil la situe dans son contexte historique, son *Sitz im Leben*, et la commente ainsi: « Quand Moïse eut appris tout ce que contenait la Thora — et elle contenait l'explication de toute chose —, un homme d'entre les fils d'Israël l'interrogea disant: y a-t-il, sur la terre, quelqu'un de plus savant que toi? — Non, répondit Moïse, aucun des serviteurs de

---

(1) La théologie musulmane postérieure maintiendra la distinction entre le *waḥī* et le *kalām min warā' ḥiǧāb*. Ibn Taymīya expliquera que ce dernier mode, la parole de derrière un voile, est propre à Moïse, car il a entendu Dieu lui parler directement, tandis que les autres prophètes reçoivent la révélation par *īḥā'*, Dieu communiquant avec eux soit en songe, soit par la médiation d'un ange. V. IBN TAYMIYA, « Risāla ba'alabakiya », dans *Maǧmū'āt al-rasā'il* (Le Caire, 1328), pp. 402-403.

Dieu n'est, sur la terre, plus savant que moi (1)! Dieu révéla alors à Moïse qu'un de ses serviteurs, habitant les îles de la mer et appelé al-Ḫiḍr, était plus savant que lui, et Moïse se mit à sa recherche. Or al-Ḫiḍr était fils de 'Āmil, de la race d'Israël. On l'appelait Élisée, parce que sa science « enveloppait » (2) six cieux et six terres. Il avait donc un double nom, et ceci est important à noter: le second nom indique sa science et invite à identifier notre personnage avec l'un des prophètes d'Israël, Élisée (et non pas Élie, comme on le dira plus tard). Quant au premier nom, il n'est pas expliqué, parce que précisément il s'identifie à l'essence même du personnage et dit sa fonction mystérieuse.

Ce personnage habite « les confluents des deux Mers »: ce sont deux fleuves, le *Rass* et le *Karr* qui se rencontrent et se déversent dans la mer, par delà le pays de l'Aḏirbiǧān. Moïse demande à Dieu comment il peut atteindre cet homme plus savant que lui, et c'est l'ange Gabriel qui lui répond: « Prends avec toi un poisson salé et là où tu l'oublieras, là tu rencontreras al-Ḫiḍr. » En route, Moïse et son valet, Josué fils de Nūn, passent la nuit sous un Rocher, près duquel il y avait une source, *la source de vie* précisément, dont un peu d'eau toucha le poisson et celui-ci repris vie. Il s'échappe alors et reprend son chemin en mer (vt. 63). Moïse comprend que c'est là qu'il doit chercher le serviteur de Dieu: il suit les traces du poisson en mer et trouve, en effet, le Ḫiḍr dans une île de la mer. Muqātil nous le montre habillé d'un manteau en laine *(ṣūf)* et prosterné en prière. Il a le don de lire dans les cœurs et reconnaît tout de suite en Moïse le Prophète d'Israël.

Qui est, au juste, ce personnage? Dieu dit de lui dans le Coran: « Ils trouvèrent un de nos serviteurs à qui nous avons donné grâce *(raḥma)* issue de Nous et enseigné une science émanant de Nous » (vt. 65). Muqātil traduit *raḥma* par *ni'ma* (grâce), et dit que cette *ni'ma* c'est la *nubūwa*, la prophétie. Cette remarque est extrêmement importante, car

(1) V. aussi Buḫārī, trad. franç., t. II, p. 498.

(2) Il y a ici un jeu de mots: en arabe, Élisée et envelopper (*wasa'a*) sont de la même racine *WS'*.

plus tard on opposera la *science* du Ḫiḍr à la *prophétie* de Moïse, et certains en concluront à la supériorité du Ḫiḍr et des saints *(awliyā)* sur Moïse et les prophètes. Pour Muqātil, al-Ḫiḍr est, lui aussi, un prophète, et si sa science est supérieure à celle de Moïse, ce n'est pas parce qu'il est quelque chose d'autre que prophète, mais parce qu'entre les prophètes eux-mêmes Dieu a mis des différences. N'est-il pas écrit dans le Coran: « Nous avons préféré certains prophètes à d'autres » (17, 55)? « A certains Dieu a parlé, commente Muqātil; d'autres, il en a fait ses amis *(ḫalīl)*, d'autres encore, il a mis à leur discrétion les oiseaux et les montagnes; à celui-ci il a donné un royaume immense, à celui-là, le pouvoir de ressusciter les morts et de guérir les paralytiques et les lépreux; et cet autre, il l'a élevé au ciel. Chacun d'eux, Il l'a préféré en lui donnant une chose qu'il n'a pas donnée aux autres. Et c'est en cela que consiste la préférence des uns sur les autres. »

Notons pourtant qu'à la fin du commentaire de ce récit, l'éditeur a reproduit un Ḥadīṯ qu'il attribue à Ḥuḏayfa (m. 36/566), *via* Muqātil, et dans lequel est esquissée la figure d'un Ḫiḍr, non plus simplement prophète, mais déjà *walī*, c'est-à-dire le saint qui accède à la science par la voie des vertus: avant de se quitter et après s'être mutuellement donné une dernière *waṣiya* (testament spirituel), Moïse pose à son guide la question suivante: « O prophète de Dieu! pour quel motif Dieu t'a-t-il donné, à l'exclusion de tous ses serviteurs, de ne pas mourir jusqu'à ce que tu le demandes toi-même, et de scruter les cœurs des hommes en y regardant par l'œil de Dieu? — Parce que, répond al-Ḫiḍr, je me suis abstenu de désobéir à Dieu, je lui ai rendu grâces pour ses bienfaits et j'ai gardé un cœur intègre, ne craignant ni n'espérant personne d'autre que Lui seul » (fol. 241 b).

3. Si Moïse est le prophète à qui Dieu a parlé *(kalīm Allāh)* et si Abraham est l'ami *(ḫalīl)* que Dieu s'est donné, MAHOMET est le prophète que « Dieu a élevé au ciel », comme Muqātil vient de nous le dire. L'événement auquel font allusion ces mots et qui domine la vie de Mahomet, c'est l'*isrā'*, l'ascension nocturne au ciel, appelée aussi *mi'rāǧ*.

Mais si cet événement est le moment où s'est formé « le nœud de la vocation religieuse de Mahomet » (1), il est aussi le point de départ de la sublimation de sa personne dans la conscience de ses adeptes, et de son idéalisation.

Cette idéalisation a une histoire qui mériterait d'être étudiée pour elle-même. Depuis « le fatras de folklore matérialiste des *Ḥašwiya* » jusqu'à l'introspection des mystiques « qui tentèrent de reconstruire, en leur for intérieur, l'état mental de Mahomet, en cet instant solennel » (2) il y a un cheminement long et progressif dont les moments décisifs retracent le mouvement de la conscience musulmane oscillant entre les exigences d'un monothéisme absolu et le besoin d'une médiation comblant le vide infini qui sépare Dieu de l'homme.

De ce point de vue, le Commentaire de Muqātil est fort intéressant, car il nous permet de remonter vers les origines de ce mouvement, pour saisir les premiers moments de cette idéalisation de la personne de Mahomet dans la conscience de ses disciples. Ce qui caractérise ces premiers moments, c'est qu'entre le souvenir historique du Prophète et sa figure idéale, la synthèse n'est pas encore faite. Son image historique et sa figure idéale restent encore extérieures l'une à l'autre ; c'est-à-dire que l'une est objet de mémoire, et Muqātil est encore trop près des origines pour idéaliser ce qui appartient à l'histoire humaine ; et que l'autre n'est pas encore assez idéalisée pour devenir un pur « état mental » expérimenté au for intérieur ; elle est seulement une projection de l'imagination sous la forme précisément d'un « fatras folklorique » que Massignon semble mépriser, mais auquel nous prêterons toute notre attention, puisqu'à travers lui la conscience musulmane se donne l'image sublimée de son Prophète.

De la figure historique de Mahomet, telle qu'elle apparaît à travers certaines allusions du Coran, nous retiendrons seulement quelques traits, ceux-là mêmes qui, plus tard, seront objet d'idéalisation.

---

(1) Massignon, *Passion*, p. 847.

(2) *Ibid.*

Au début de la sourate 94, 1-3, Dieu dit au Prophète: « N'avons-nous point ouvert ta poitrine et déposé loin de toi le faix qui accablait ton dos ? » La même expression revient en 6, 125 où on lit: « Celui que Dieu veut diriger, il lui ouvre la poitrine à l'Islam. » A partir de cette image d'une poitrine ouverte par Dieu, la Tradition bâtira la légende suivante: « Alors que Mahomet était encore petit enfant, un ange s'approcha de lui, lui ouvrit la poitrine, en sortit le cœur, le lava et l'emplit de foi et de piété » (1). Si cette légende était déjà créée au temps de Muqātil, il n'aurait certes pas manqué de la rapporter, lui qui est si féru de circonstances historiques. En fait, il se contente de lire ces versets à la lumière de 93, 7 où Dieu interpelle Mahomet en lui disant: « (Ton Seigneur) ne te trouva-t-il pas égaré, si bien qu'il te guida ? » et il les paraphrase ainsi: « *N'avons-nous point ouvert ta poitrine* signifie: n'avons-nous point dilaté ta poitrine, tandis qu'elle était trop étroite, pour que la foi y pénètre, et ce jusqu'à ce que Dieu te dirige dans la bonne voie ? Car il est écrit: « *Ne te trouva-t-il pas égaré*, c'est-à-dire ignorant ce qu'est le Livre et la Foi. »

Pour montrer le réalisme historique d'une telle exégèse, il nous suffira de citer ici quelques interprétations des soufis postérieurs: « *Il t'a trouvé égaré*, c'est-à-dire perplexe dans l'explicitation du Livre révélé à toi, si bien qu'Il te guida vers cette explicitation » (Ǧunayd) ; — « Tu étais égaré vis-à-vis de mon amour éternel pour toi, si bien que je t'ai favorisé de ma connaissance » (Ǧa'far Ṣādiq) ; — « Il t'a trouvé égaré quant aux apparences, mais non quant à la gnose » (Ibn 'Aṭā) ; — « N'avons-Nous point ouvert ta poitrine pour Nous voir et Nous contempler ? » (Ǧa'far) ; — « N'avons-Nous point libéré l'intime de ta conscience de toute chose... de sorte que ta poitrine a été toute ouverte à la vision et celle de Moïse à la parole ? » (Ibn 'Aṭā) (2). La comparaison de ces sentences avec l'exégèse de Muqātil révèle mieux que toute

(1) Nous empruntons ce résumé de la légende à R. Blachère, trad. du Coran, note sur 94, 1.

(2) Sulamī, *Ḥaqā'iq*, in 93, 7 et 94, 1.

explication la distance parcourue par la conscience musulmane dans l'idéalisation du Prophète.

Le commentaire d'un second verset coranique est aussi intéressant de ce point de vue: « En vérité, dit le Coran de Mahomet, tu es d'une condition morale éminente *(ḫuluq 'aẓīm)* » (68, 4). Pour Muqātil, cette condition morale éminente c'est la religion musulmane que Mahomet a embrassée et à cause de laquelle les Mekkois le traitent de « possédé » (vt. 5). Littéralement, le mot *ḫuluq* signifie caractère moral ou condition de celui qui est « bien né ». On se serait donc attendu à ce que Muqātil parle des qualités morales personnelles de Mahomet et trace de lui un portrait moral très élogieux; mais il n'en fait rien. Le contexte situe Mahomet dans un conflit avec les Mekkois qui le traite de possédé; en conséquence, quand Dieu proclame que son prophète est d'une condition morale éminente, cela signifie pour Muqātil que la voie dans laquelle il est « dirigé » est une voie excellente et qu'il a raison contre les Mekkois, ses ennemis.

Ici encore la confrontation avec l'exégèse mystique ultérieure est éclairante. Isolé de son contexte, le *ḫuluq 'aẓīm* devient, dans la méditation des soufis, synonyme des dons spirituels les plus extraordinaires: « Ta condition morale, écrit Ḥallāǧ, est éminente parce que tu ne t'es pas satisfait des mœurs des créatures; tu t'es avancé, sans t'arrêter aux attributs divins, jusqu'à atteindre l'essence elle-même; puis tu as perdu la conscience de l'essence par l'essence jusqu'à parvenir à la réalité de l'essence » (1).

Si Muqātil idéalise si peu la figure de Mahomet au niveau de la conduite morale, c'est qu'il n'hésite pas, par ailleurs, à reconnaître qu'il a pu avoir des défaillances morales et des doutes, à l'instar des autres prophètes, sauf Jésus et sa Mère. Ainsi comprend-il le verset 48, 2 qu'il paraphrase de cette sorte: « Afin que Dieu te pardonne tes péchés antérieurs, au temps de la *ǧāhiliya*, et tes péchés postérieurs, c'est-à-dire commis après la vocation prophétique » (2).

---

(1) Sulamī, *loc. cit.*, in 68, 4 et *Essai*, p. 406.

(2) Muqātil ne croit donc pas à l'impeccabilité des prophètes. La question sera

Parmi ces péchés postérieurs à la vocation prophétique, l'histoire a retenu surtout l'épisode concernant la femme de Zayd (33, 36-39) (1). L'interprétation qu'en donne Muqātil est marquée au coin du bon sens et d'une saine psychologie qui feront défaut aussi bien aux ennemis du Prophète qu'à ceux qui veulent, à tout prix, laver sa mémoire de tout reproche moral. Muqātil montre que le mariage entre Zayd et Zaynab était mal assorti, car Zayd était un ancien esclave pauvre, tandis que Zaynab était l'une des plus belles femmes de Qurayš et elle méprisait son mari. Celui-ci s'en plaignit au Prophète qui vint un jour sermonner Zaynab: « Quand il lui eut parlé, sa belle forme, sa beauté et sa fraîcheur lui plurent... et il s'en retourna, portant en son âme, pour elle, ce qu'il plût à Dieu. » Par trois fois, Muqātil parle du *hawä*, de la passion du Prophète pour la femme de son fils adoptif, et n'hésite pas à noter que tandis qu'il lui conseillait de ne pas répudier sa femme, il souhaitait en son cœur le contraire! Au reste, « l'ordre d'Allah est un décret décrété » (33, 38), et pour expliquer la conduite du Prophète en cette circonstance, Muqātil rappelle l'exemple du roi David « quand il fut pris de passion *(hawä)* pour la femme qui l'ensorcela, c'est-à-dire la femme d'Urie ».

Si nous avons rappelé cet épisode et son interprétation par Muqātil, c'est qu'ils manifestent bien, au plan des gestes quotidiens de la vie et de la conduite morale qui les inspire, la figure historique du Prophète telle que se le représentaient certains exégètes au début du deuxième siècle de l'Hégire.

Cependant, à côté de cette figure historique et parallèlement à elle s'esquissent déjà les traits d'une figure idéale qui amènera progressivement

---

plus tard objet de controverse. Selon Kalābāḏī, les soufis eux-mêmes étaient divisés sur la question (v. *Ta'arruf*, p. 70). Il est probable que ce problème est né dans le sunnisme sous l'influence du chiisme qui professait l'impeccabilité de ses imāms.

(1) R. Blachère le résume ainsi: « Le hasard l'ayant mis en présence de Zaynab, femme de son fils adoptif Zayd, Mahomet conçut pour elle un amour qu'il tenta en vain d'étouffer. Zayd décida de répudier Zaynab. Mahomet s'y opposa d'abord mais ses scrupules furent dissipés par la présente révélation » (trad. du Coran, note sur 33, 37).

la conscience musulmane à faire de Mahomet un être transhistorique, préexistant au monde comme une lumière dont Dieu créera toute chose. D'une manière générale, il y a un lien étroit entre le développement de cette figure idéale et celui de l'herméneutique symbolisante. Chez Muqātil, en tout cas, l'idéalisation de la figure du Prophète s'amorce à l'intérieur d'une lecture allégorique de certains versets du Coran. Nous pensons à l'interprétation, personnelle et originale, qu'il donne du fameux verset sur *La Lumière* (24, 35).

D'ordinaire, ce verset est entendu comme parlant de Dieu, lumière qui, comme une lampe dans une niche, éclaire le cœur du croyant. Muqātil, au contraire, opère une césure entre la première phrase du verset qui viserait Dieu et le reste dont il applique le contenu au Prophète. Voici son texte:

« *Dieu est la lumière des cieux et de la terre :* cela veut dire: Dieu est le guide des habitants des cieux et de la terre. Puis il y a césure dans le discours, et Dieu amorce l'éloge de son Prophète et l'allégorie qu'il propose à son sujet en disant: *sa lumière,* c'est-à-dire la lumière de Mahomet quand il était encore dans les reins de son père 'Abdallah, *est à la ressemblance d'une niche ou se trouve une lampe dans un verre :* la niche signifie les reins de 'Abdallah, le père de Mahomet, et la lampe, la Foi dans le corps de Mahomet. Quand le verre portant la lampe sortit de la niche, celle-ci devint obscure, car elle perdit sa lumière: cette niche symbolise 'Abdallah; puis Dieu compare le verre à Mahomet disant: *le verre est comme un astre étincelant,* ce qui veut dire: la description de Mahomet dans les Livres des Prophètes est manifeste comme l'éclat de l'astre étincelant qui est Vénus parmi les astres. »

Ḥasan Baṣrī, à ce que rapporte de lui Sahl Tustarī (1), jugeait le cœur des prophètes trop lumineux pour être symbolisé par de telles lumières astrales; selon lui, la parabole se rapporte uniquement au cœur des croyants et à l'éclat du *tawḥīd* qui l'illumine. Ibn Mas'ūd lui-même entendait par *la niche* le cœur du croyant dans lequel brille *une lampe*

(1) *Tafsīr*, p. 68.

qui est la lumière du cœur (1). Pour Sufyān Ṯawrī, il s'agit de la lumière du Coran et non pas de Mahomet.

Dans la suite du verset, on passe d'un symbolisme stellaire à un symbolisme agraire, et Muqātil continue la transposition en faveur de Mahomet:

« Sa lumière *est allumée grâce à un arbre béni*, et cet arbre béni symbolise Abraham, l'ami de Dieu. On dit donc que Mahomet reçoit sa lumière d'Abraham dont il est le descendant. Abraham est lui-même mentionné par Dieu dans la figure de l'*olivier* qui symbolise sa belle obéissance; un olivier *ni oriental ni occidental:* c'est-à-dire qu'Abraham ne se tournait, pour la prière, ni vers l'Orient, à l'instar des Chrétiens, ni vers l'Occident comme les juifs, mais vers La Mekke; un olivier *dont l'huile éclairerait même si nul feu ne la touchait:* c'est-à-dire, la science d'Abraham resplendirait... *Lumière sur lumière:* c'est-à-dire Mahomet est un prophète qui sort des reins d'un prophète, Abraham » (2).

Parmi les nombreux textes que rapporte Sulamī à propos de ce verset, un seul reprend l'interprétation de Muqātil: il est d'Abū Sa'īd Ḫarrāz (m. 286/899), mais l'unique référence historique que contient encore l'exégèse de Muqātil — la référence à 'Abdallah — disparaît chez Ḫarrāz, lequel, cependant, retient l'allusion à Abraham, car elle va dans le sens du symbole et de l'idéalisation de Mahomet:

« La niche, écrit Ḫarrāz, est le creux du dedans *(ǧawf)* de Mahomet; le verre, son cœur; la lampe est la lumière que Dieu y a déposée comme un astre étincelant, allumée à un arbre béni qui est Abraham: Dieu a déposé en son cœur autant de lumières que dans le cœur de Mahomet »(3).

Il est clair que l'interprétation symbolique de ce verset en faveur de Mahomet marque un pas important dans la voie de son idéalisation, en même temps qu'elle confirme l'existence d'une exégèse spiritualiste

(1) Sulamī, *loc. cit.*, in 23, 35.

(2) Massignon note que les Imāmites « ont fait de la lumière une semence lumineuse, transmise par traducianisme, de mâle en mâle, jusqu'à Mahomet » (*Passion*, p. 629, n. 4).

(3) Cité par Sulamī, *loc. cit.*

et allégorique dans la Tradition primitive. De Muqātil à Ḫarrāz, il n'y a ni rupture ni innovation; simplement, ce qui chez l'un est partiel et incohatif, simplifie chez l'autre jusqu'à prendre le pas sur le reste. La différence entre Muqātil et les soufis se situe ailleurs, du côté de la conscience elle-même: alors que chez les soufis les événements symboliques de la vie du Prophète sont repris au niveau de l'expérimentation personnelle, et vécus avant d'être représentés dans le discours, chez Muqātil, l'événement reste encore extérieur à la conscience, et son exemplarité n'est pas vécue, mais « imaginé ». D'où ce « fatras folklorique » que secrète la conscience religieuse comme autant de représentations imaginatives à travers lesquelles elle tente de saisir la vérité de l'événement symbolique, fatras qui sera précisément évacué dans l'expérience soufie, puisqu'elle vise, elle, à revivre la vérité de cet événement et non à se le représenter.

Ce que nous disons ici trouve son application et s'éclaire dans le cas particulier, mais primordial, de l'*ascension nocturne* du Prophète. Massignon a analysé la manière dont un mystique, Ḥallāǧ, a tenté de reconstruire, en son for intérieur, cet événement central de la Vie de Mahomet (1). Muqātil, pour sa part, s'arrête surtout aux éléments sur lesquels l'imagination a prise. De la vision elle-même, il affirme, contre 'Āyša et Ibn 'Abbās, que Mahomet vit son Seigneur, car pour lui c'est Dieu qui est le sujet dans les versets 53, 8-9: « Puis il s'approcha et descendit, et fut à une distance de deux arcs ou plus près. » Cela eut lieu « la nuit de l'ascension du Prophète au septième ciel ». Muqātil lit ainsi l'événement raconté en 53, 1-12 à la lumière de la sourate 17, 1. Mais dans cette même sourate 53, 13-18, il est question d'une seconde vision à laquelle Muqātil s'arrête plus longuement: « Certes il l'a vu une autre fois près du jujubier d'al-Muntaha. » Entre cette vision et la précédente, Muqātil marque une différence nette. De la première il dit, paraphrasant

(1) *Passion*, pp. 742-744, 846-853; à compléter par l'analyse de l'expérience de Bisṭāmī, *Essai*, pp. 277-279.

le verset 11: « Le cœur de Mahomet n'a pas démenti ce que son œil *(baṣar)* a vu, concernant son Seigneur », tandis que de la seconde, il écrit: « Certes, il l'a vu une autre fois, c'est-à-dire que Mahomet a vu son Seigneur par son cœur une autre fois. » La première vision est une vision par le *baṣar* ou une vision corporelle, alors que la seconde est une vision par le *qalb*, c'est-à-dire toute intérieure. Muqātil n'en dit pas plus, car son attention est immédiatement portée sur l'image du jujubier d'al-Muntaha à laquelle il s'arrête plus volontiers. Qu'est-ce que ce jujubier, cette *sidrat al-muntaha?* C'est un arbre aux branches en perles, jacinthes et diamants, planté à droite du Trône, au-dessus du septième ciel, dans *le Jardin de la retraite* (vt. 15), c'est-à-dire qui sert de retraite aux âmes des martyrs, « vivants, pourvus de leur rétribution » (3, 169). Cet arbre est appelé *al-muntaha*, l'extrême limite, parce qu'à lui s'arrête la science de tout ange créé et que Dieu seul sait ce qu'il y a au-delà. Il est chargé de toutes espèces de fruits et de douceurs, et chacune de ses feuilles, si elle tombait sur la terre, serait une lumière qui éclairerait les habitants du monde. Du tronc du jujubier jaillissent deux sources, l'une appelée *Salsabīl* et l'autre *Kawṯar*, et cette dernière donne naissance aux quatre fleuves mentionnés dans la sourate 47, 15: fleuves d'eau, de lait, de miel et de vin. Quant à l'immensité de l'arbre, Muqātil nous la suggère par une image bien choisie: si un cavalier, lancé à toute vitesse, voulait en faire le tour, il mourrait de vieillesse avant d'arriver à son point de départ!

Si de la sourate 53, nous passons au commentaire de la sourate 17, 1, une surprise nous y attend dès l'abord: Muqātil n'y parle ni de l'ascension au ciel ni de la vision de Dieu; il est question uniquement d'une visite nocturne à Jérusalem. Muqātil raconte l'entrevue de Mahomet avec Umm Hānī à qui il communique « la chose extraordinaire » qui lui est arrivée dans la nuit: entre la prière du soir et celle du matin qu'il a faites à La Mekke, il a accompli une autre prière à Jérusalem. Et comme Umm Hānī s'étonne, Mahomet lui raconte l'histoire bien connue de l'ange Gabriel qui le transporte sur une monture jusqu'à Jérusalem où il fait la prière avec les Prophètes et où il rencontre Jésus,

Moïse, Abraham et l'Antéchrist (1). De chez Umm Hānī, Mahomet se rend à la Mosquée et raconte aux Qurayšites son voyage nocturne à Jérusalem, car pour lui il est un signe de sa mission divine (2) : « Gloire à Celui qui a transporté son serviteur, la nuit, de la Mosquée Sacrée à la Mosquée très éloignée, autour de laquelle Nous avons mis Notre bénédiction, afin de lui faire voir certains de Nos signes » (17, 1).

On a avancé l'hypothèse que « la Mosquée très Éloignée » désignait, pour les contemporains de Mahomet, un sanctuaire céleste, et que ce serait seulement sous les Omayyades que, pour des raisons politiques, cette expression aurait été appliquée à Jérusalem. Si cette hypothèse était vraie, on comprendrait mal l'enthousiasme que le nom de Jérusalem suscite dans l'âme de Muqātil qui ne devait pas avoir des sympathies spéciales pour les Omayyades. La cité autour de laquelle Dieu « a mis sa bénédiction » devient, dans sa méditation, le lieu central de l'action de Dieu en ce monde : tous les grands événements de l'histoire, depuis la création jusqu'au Jugement dernier, se sont passés ou devront se passer à Jérusalem. C'est là que s'est déroulée l'activité prophétique d'Abraham, de Moïse et de Jésus, aussi convenait-il que, de La Mekke, Mahomet soit transporté à Jérusalem. Et c'est seulement de Jérusalem qu'il sera enlevé au ciel, dans la seconde étape de son voyage que Muqātil ne mentionne pas et qui sera amplement décrite par la Tradition postérieure.

c) *Evénements eschatologiques.*

Pour autant que le voyage nocturne du Prophète est une ascension au ciel suivie d'une vision de Dieu, il appartient aux événements eschatologiques dont nous avons à parler, à présent, pour terminer cette enquête sur les éléments symboliques ou les tendances allégorisantes dans l'exégèse musulmane primitive. Au reste, le récit du *mi'rāǧ* nous a fait

(1) V. article « Mi'rāǧ », in *E.I.*

(2) Snouck faisait remarquer à Massignon que le *mi'rāǧ* comme *vision* « ne pouvait être présenté comme preuve *qu'à des convaincus* » (*Passion*, p. 846, n. 6). Dans le récit de Muqātil, il n'est pas question de vision précisément.

déjà apercevoir quelques-unes des figures symboliques que l'imagination musulmane projette dans ce monde de l'Au-delà. Ainsi avons-nous rencontré l'arbre du *jujubier* et les quatre fleuves qui coulent de dessous son tronc. Ces quatre fleuves abreuvent les élus des quatre boissons qui prédominent en Orient: l'eau, le lait, le miel et le vin. Deux autres fleuves coulent à l'entrée du Paradis, de dessous un autre arbre: l'un purifie le corps, l'autre le cœur des élus qui s'y baignent et qui en sortent ressemblant par la prestance à Adam, par l'âge à Jésus (33 ans), par le cœur à Job, par la beauté à Joseph, tandis que leur langage devient celui de Mahomet, c'est-à-dire l'arabe (fol. 442 b - 443 a).

Au jujubier, Muqātil identifie l'arbre du *Ṭūba*, dont il lit la mention dans 13, 29: chacune de ses feuilles fait de l'ombre à une nation de la terre et porte un ange qui loue Dieu continuellement. Nous avons rencontré aussi l'allusion à un jardin appelé Jardin de la retraite *(ma'wä)*, parce qu'il sert de retraite aux âmes des martyrs. Ces âmes jouissent au Paradis d'un statut particulier que l'imagination représente sous une forme pleine de poésie naïve: « Dieu, écrit Muqātil, a transformé les âmes des martyrs en oiseaux verts qui picorent au Paradis. Le soir venu, ils nichent dans des lampadaires suspendus au Trône. »

A travers toutes ces images et d'autres que nous signalerons, se dessine la topographie du Paradis céleste, conçu sur le modèle du paradis terrestre. Les éléments principaux en sont fournis par le Coran, mais le travail de l'imagination, chez le commentateur, est, ici encore, considérable. On a dit beaucoup de mal du Paradis coranique, parce qu'il apparaît comme une contrefaçon de la béatitude spirituelle prêchée par le Christianisme. Mais l'on peut aussi envisager les récits eschatologiques du point de vue du rôle joué par eux dans l'éveil du sens imaginatif et son ouverture sur un monde de l'Au-delà qui brise les limites de l'horizon terrestre. De ce point de vue, considérable a été l'influence de ces récits sur le développement de la littérature allégorique en Islam. Par sa nature, tout récit eschatologique adresse une interpellation à l'imagination qu'il provoque à dépasser le monde du présent afin de se représenter un monde à venir. Cette représentation ne peut pourtant se faire qu'au

moyen des images fournies par le monde présent, et c'est pourquoi la tâche de l'herméneutique est de faire le départ entre ce qui, dans la représentation, appartient à l'image et ce qui est vérité de cette image. En d'autres termes, le langage eschatologique ne peut être qu'un langage symbolique, dans lequel il y a une continuelle tension entre le *symbole* emprunté au monde présent et le *symbolisé* qui est précisément un au-delà puisqu'il est à venir.

En une formule remarquable, Muqātil semble avoir entrevu cette dualité intrinsèque au langage eschatologique, quand, commentant le verset « les Bons boiront à des coupes dont le mélange sera de camphre » (76, 5), il écrit: « Dieu décrit ce qui est auprès de Lui au moyen de ce qui est auprès des hommes, afin d'orienter vers Lui les cœurs, *waṣafa mā 'indahu bi-mā 'indahum li-tahtadī ilayhī al-qulūb.* » Ce qui veut dire que Dieu parle des réalités célestes avec le langage dont l'homme use pour parler des réalités terrestres, Il décrit à l'homme les joies du Paradis par les images de ses plaisirs quotidiens afin de l'attirer vers ce qu'il n'a pas encore.

Comme on le voit, il y a là une règle d'herméneutique d'une importance considérable, mais nous doutons que Muqātil en ait pris conscience et lui ait donné le sens que nous y lisons à présent. Inspirée par le Coran qui reste, dans ses récits eschatologiques, dangereusement ambivalent, sinon franchement naturiste, la conscience musulmane n'est jamais parvenue, pas même chez les soufis, à dissocier le symbole du symbolisé et à poser entre l'image et sa vérité une différence radicale. Sans parler des *Ḥašwiya* et des théologiens littéralistes qui identifient l'image à la réalité parce qu'ils ne voient même pas qu'il peut y avoir image, on peut dire que dans les meilleurs cas, la conscience musulmane orthodoxe (1) ne dépassera cet anthropomorphisme grossier qu'en recourant à l'idée d'une double béatitude, l'une à l'image de ce qui est « auprès de l'homme », et l'autre à l'image de ce qui est « auprès de Dieu »: une

---

(1) Les philosophes hellénisants et certaines sectes extrémistes vont plus loin, mais leurs théories n'ont plus rien de commun avec le Coran et l'Islam.

béatitude charnelle et une autre spirituelle ou contemplative. Les soufis eux-mêmes ne renieront jamais l'existence d'une double béatitude, ils chercheront seulement à les situer chacune à son niveau et à préciser la distance de l'une à l'autre. C'est pourquoi, à notre avis, on crée de graves malentendus quand, par exemple, on écrit à la suite de Massignon: « Dans son *Kitāb al-tawahhum*, Muḥāsibī part de la description des joies corporelles que réservent les *ḥūrī* pour amener insensiblement le lecteur à la procession solennelle des saints vers la vision pure de l'Essence divine, qui seule donne la joie parfaite » (1). Car, en disant cela, on donne à penser que Muḥāsibī dépasse définitivement « les joies corporelles » dans la procession vers l'Essence divine, alors que son livre décrit une seconde procession qui, de l'Essence divine, ramène précisément les élus vers les *ḥūrī*, un moment délaissées (2).

Muḥāsibī n'est du reste pas le premier à parler de cette procession qui mène les élus en la présence de Dieu. L'image est née en même temps que l'idée d'une double béatitude, laquelle remonte aux origines, puisque nous la trouvons très nettement formulée par Muqātil.

La première béatitude, la béatitude charnelle, est fréquemment décrite dans le Coran; aussi Muqātil ne fait que reprendre et amplifier les images coraniques dont les motifs sont empruntés aux instincts fondamentaux de l'homme et à l'idéal qu'un oriental se fait de la vie agréable en société. Mais à partir d'un mot coranique, Muqātil invente parfois un grand tableau, aux couleurs et dessins bariolés, qui laissent deviner ce qu'aurait été l'art pictural en Islam s'il n'avait pas été prohibé. En vérité, ces descriptions du Paradis sont nées du même besoin qui a donné naissance aux tableaux d'un Fra Angelico ou d'un Tintoret. Qu'on en juge par un exemple. Au verset 76, 20, le Coran dit: « Quand tu porteras

---

(1) *Mystique musulmane*, p. 29.

(2) *Kitāb al-tawahhum*, pp. 61-62: « Quand Dieu eut réjoui ses élus par sa vue; quand Il les eut honorés de sa proximité et béatifié leurs cœurs par sa familiarité et sa conversation, Il les autorisa à se retirer pour revenir vers la faveur qu'Il leur réserve et en laquelle ils trouvent leur bonheur et leur plaisir. Ils se retirent donc, montés sur des chevaux de perles et diamants. »

ta vue là, tu verras un délice et une pompe royale. » Muqātil porte sa vue dans la direction indiquée par le Coran et, ne pouvant peindre ou dessiner, il décrit cette « pompe royale » telle qu'il se l'imaginait à partir des récits sur les cours royales anciennes :

« Chaque homme, au Paradis, possède un palais à l'intérieur duquel il y a soixante-dix autres palais dont chacun abrite soixante-dix demeures faites en perles concaves. La longueur de chaque perle et sa largeur sont de douze mille coudées, et on y accède par quatre mille portails en or. A l'intérieur de chaque demeure il y a un divan garni de cordelières de perles et de jacinthes, autour duquel sont rangés quarante mille sièges en or, aux pieds en améthyste. Chaque divan est recouvert de soixante-dix tapis, de couleurs différentes, sur lesquels l'élu se reposera, accoudé sur le bras gauche. Vêtu de soixante-dix manteaux de brocart de soie blanche, il portera sur le front une couronne ornée de topazes, d'émeraudes et de toute sorte de joyaux de couleurs variées, et sur la tête, une tiare en or qui contiendra soixante-dix châtons contenant, chacun, un diamant qui vaut tous les biens de l'Orient et de l'Occident. Ses bras seront parés de trois bracelets en or, argent et perles précieuses, et des anneaux en or et argent, aux châtons multicolores, orneront ses doigts, aux mains et aux pieds. A son service, il y aura dix mille éphèbes qui ne grandiront ni ne vieilliront jamais ; ils lui présenteront une table en jacinthe rouge, mesurant un mille sur un mille, couvertes de sept mille plateaux en or et argent, et sur chaque plateau soixante-dix espèces d'aliments. »

Muqātil poursuit en décrivant l'appétit insatiable de l'élu à qui se présentent, tout à coup, une nuée d'oiseaux, les uns plus beaux que les autres ; ils se rangent en face de lui et chacun, d'une voix plus mélodieuse que toutes les voix de la terre, l'interpelle disant : « O saint de Dieu, mange-moi, car je me suis nourri dans tel ou tel verger du Paradis ! » Tout ce festin, que Muqātil décrit comme Rubens l'aurait peint, haut en couleur et digne de la « pompe royale », se déroule sous les yeux de l'épouse du bienheureux, accoudée en face de lui et prête à répondre à tous ses désirs.

Rien ne manque à la félicité de l'élu, et pourtant, au-delà de cette béatitude, il y a encore une joie que Dieu lui réserve, joie si grande qu'il en mourrait s'il n'était dans la condition de l'immortalité: et cette joie lui est donnée quand un messager vient solliciter, humblement, une audience et le salue en disant: Dieu t'envoie son *salām* et est satisfait de toi. « Or la satisfaction de Dieu est plus grande » (9, 72), c'est-à-dire, explique Muqātil, plus grande que tout ce que l'élu a reçu au Paradis.

Mais il y a plus pourtant. Non seulement les élus reçoivent la salutation de Dieu par la médiation d'un ange, mais encore Muqātil entend le verset 54, 55, comme annonçant une rencontre face à face:

« Tous les vendredis, les habitants du Paradis rendront visite à leur Seigneur et converseront avec lui suivant la valeur de leurs actions en ce monde et de leur récompense dans l'Au-delà. Dans cette rencontre, leur sera accordé tout ce qu'ils aiment, et Dieu leur donnera ce qu'ils n'auraient pas souhaité au Jardin d'Eden, ce qu'aucun œil n'a vu, aucune oreille n'a entendu et qui n'est pas monté au cœur de l'homme. » Telle est la seconde béatitude, promise aux élus, infiniment supérieure à la première. Muqātil souligne cette supériorité en empruntant à St. Paul ses propres expressions (1) qui feront fortune en Islam, car plus tard, elles seront reprises sous forme de Ḥadīṯ et inlassablement citées.

Dans une étude exhaustive sur les images eschatologiques utilisées par Muqātil, une part importante devrait être consacrée aux récits concernant la Résurrection et les tourments de l'Enfer. Mais notre propos étant ici de montrer l'influence des événements eschatologiques sur la naissance d'une exégèse allégorique dans l'Islam primitif, nous nous contenterons d'ajouter à nos analyses précédentes deux autres exemples particulièrement significatifs de cette troisième lecture du Coran, la lecture allégorisante.

Le premier exemple est emprunté aux descriptions des tourments de l'Enfer. Parlant d'un idolâtre particulièrement agressif, Dieu le

---

(1) I Cor. 2, 9; S. Paul lui-même emprunte sa phrase à Isaïe (64, 4), mais dans un contexte différent.

menace d'un châtiment que le Coran annonce sous cette forme: « Je lui ferai gravir une pente » (74, 17). Ce texte sybillin, Muqātil l'interprète en évoquant le châtiment même que, dans la mythologie grecque, les dieux infligent à Sisyphe. Qu'il s'agisse d'une rencontre fortuite ou d'un emprunt, le fait est que nous avons, de part et d'autre, un même mythe dont l'expression ne diffère que dans les détails: « *Je lui ferai gravir une pente*, c'est-à-dire, explique Muqātil, je lui imposerai de gravir un rocher de feu très poli, dans la cinquième porte appelée *ṣaqar* (1). Dans ce rocher est un orifice par lequel souffle un vent brûlant dont Dieu dit qu'il est « un souffle torride » » (52, 27). Quand ce souffle le touche, toute sa chair tombe en lambeaux. En disant: « Je lui ferai gravir une pente », Dieu déclare: je lui imposerai ce rocher qui est une montagne en feu, d'une altitude de soixante-dix ans de marche. Il le gravira, face au feu, et quand il sera au sommet, il retombera en bas, puis reprendra sa montée. Alors, de l'orifice qui est dans le rocher soufflera un vent froid, qui tailladera la peau et la chair de son visage. Chaque fois qu'il montera, il sera souffleté par ce vent, et quand il retombera, sa chair se détachera de ses os... Et tel sera son destin éternellement. »

Le deuxième exemple nous met en face d'un cas d'exégèse allégorique particulièrement audacieuse que Muqātil lui-même emprunte à Ibn 'Abbās. De même que l'ange de la mort, ainsi que nous l'avons signalé plus haut, mourra au dernier Jour, avant la Résurrection générale, de même il y a une mise à mort de la Mort, et par deux fois Muqātil nous en décrit la figure: d'abord à propos des damnés que Dieu avertit « du Jour de la Désolation, quand l'Ordre sera décrété » (19, 39), et ensuite à propos de « la très grande Frayeur » qui n'attristera pas les élus au Paradis (21, 103). Aux deux endroits, Muqātil se réfère à l'enseignement d'Ibn 'Abbās, lequel, dans un prône à Baṣra, aurait commenté ainsi les deux versets coraniques que nous venons de signaler (2).

---

(1) Les sept noms que le Coran donne à l'Enfer, Muqātil les entend comme les sept portes donnant accès aux sept niveaux de profondeur de l'Enfer.

(2) Plus tard, ce ne sera plus à Ibn 'Abbās mais au Prophète lui-même qu'on

« Quand Dieu introduira les élus au Paradis et quand ils y verront tout le bonheur qui les y attend, ils seront tout à coup tristes car ils se rappelleront la mort et auront peur qu'elle ne mette fin à tout ce bonheur. Pareillement, quand les damnés entreront dans le Feu et quand ils verront tous les tourments qu'il contient, ils seront tout à coup pris par l'espoir que la mort fasse cesser tout cela. Voulant donc couper court à la tristesse des élus et à l'espoir des damnés, Dieu leur enverra l'ange Gabriel, accompagné de la Mort sous la figure d'un bélier magnifique. L'ange Gabriel le présentera aux élus: Connaissez-vous ceci, leur dira-t-il, et ils répondront: oui, c'est la Mort! Puis il le conduira vers les damnés et le leur montrera en leur demandant s'ils le reconnaissent. — Oui, c'est la Mort, répondront-ils. Alors, l'ange le conduira en un lieu élevé, à mi-chemin entre le ciel et l'Enfer, de sorte qu'il soit visible aux uns et aux autres, et il proclamera: voici que je vais l'égorger! D'une seule voix, les élus l'approuveront, afin de ne plus craindre la mort, tandis que les damnés désapprouveront d'une seule voix, car ils voudront goûter la mort. L'ange se saisira du bélier qui est la Mort et l'égorgera sous les yeux des élus et des damnés; puis, s'adressant aux premiers, il leur dira: « O vous, habitants du Paradis, soyez-y immortels, car la Mort n'est plus! » Et ils ne craindront plus la mort, ainsi qu'il est dit: « La très grande Frayeur ne les attristera pas. » Pareillement, il s'adressera aux habitants du Feu disant: « Soyez-y immortels, la Mort n'est plus! »

Le sens de ce mythe est nettement exprimé par Ibn 'Abbās: la mise à mort de la Mort, symbolisée par l'égorgement du bélier, animal typique des sacrifices substitutifs (1), signifie la consommation finale de la différence radicale entre le destin des élus et celui des damnés. Aussi longtemps que les uns pouvaient encore craindre de perdre par la mort leur bonheur,

---

attribuera ce propos et cela deviendra un Ḥadīṯ. V. Buḫārī, trad. française, t. IV, p. 307. V. aussi Goldziher, *Die Richtungen*, p. 60.

(1) C'est un bélier que Dieu donne à Abraham pour le substituer à son fils qui est, pour Muqātil, Isaac et non pas Ismaël. Dans le commentaire du verset 37, 107, Muqātil explique que ce bélier avait brouté dans le paradis durant quarante ans avant d'être sacrifié!

et les autres espérer de cette même mort la fin de leurs tourments, leur destin n'était pas totalement différent, car aux uns et aux autres manquait la certitude de leur immortalité. Cette certitude vient à la conscience non pas du dedans, comme inhérente à l'acte même qui fait accéder les uns au bonheur, les autres à la damnation; elle lui est donnée de l'extérieur, car la Mort aussi est extérieure à l'être qui la subit, elle existe à part soi, comme le bélier qui la symbolise. Aussi est-ce dans son égorgement qu'est donné aux et aux autres le signe de leur immortalité.

Or ce qui est à remarquer ici, c'est que le mythe, même s'il est emprunté à des traditions étrangères, apparaît comme une explication symbolique de deux versets coraniques; il naît donc d'une lecture véritablement allégorique du Coran et ne donne pas l'impression d'être « plaqué » sur le texte. Nous avons constaté cette méthode tout le long de cette troisième partie de notre chapitre, et s'il est une conclusion qui s'impose ici c'est que cette lecture allégorique que certains dédaignent comme hétérodoxe, est aussi familière à des exégètes comme Ibn 'Abbās ou Muqātil que leur sont familières les lectures littérale et historique. Les premiers exégètes, conscients de leur indigence culturelle et soucieux d'y remédier par l'ouverture au dehors, ont lu le Coran d'une lecture intégrale, c'est-à-dire à la fois littérale, historique et allégorique. Plus tard seulement, pour les besoins de la spécialisation ou sous la pression de préjugés dogmatiques, ces trois lectures seront dissociées. Certains opteront pour une lecture littérale et écriront des commentaires grammaticaux ou philologiques; d'autres seront plus attentifs aux incidences historiques et composeront des traités spécialisés sur les *asbāb al-nuzūl*; d'autres enfin comprendront que la Parole n'est pas donnée pour être seulement comprise, qu'elle est un symbole dont la vérité ne se révèle qu'à ceux qui acceptent d'en vivre: « Les symboles du Coran, dit l'un d'eux, celui-là seul les comprend qui a purifié sa conscience intime de toute attache aux créatures » (Ibn 'Aṭā) (1).

---

(1) Cité par SULAMĪ, *Ḥaqā'iq*, in 56, 79. Ḥallāğ dit: « C'est à la mesure de sa piété, extérieure et intérieure, et de sa gnose (*ma'rifa*) que chaque serviteur de Dieu découvre le sens anagogique du Coran » (SULAMĪ, *ibid.*, in 4, 83).

Cependant, si cette dissociation s'est opérée si facilement, c'est qu'au départ les trois lectures n'étaient pas liées organiquement, je veux dire qu'elles restaient juxtaposées au sein d'un même commentaire et extérieures les unes aux autres. Dans l'exégèse chrétienne, par exemple, les trois sens de l'Écriture sont inséparables parce que c'est la même réalité qui est à la fois lue, vécue et espérée. Chez Muqātil ce n'est pas le même verset coranique qui se prête à trois lectures différentes qui en révéleraient successivement trois sens se situant à des niveaux de profondeur différent; ce qui, sur le plan de la méthode, opérerait la cohésion interne des trois lectures. Or cette cohésion n'existe pas parce que, précisément, chaque lecture porte sur des versets différents dont certains sont lus d'un point de vue littéraliste, d'autres d'un point de vue historique, d'autres enfin d'un point de vue allégorique.

Ce que nous disons là est vrai de la méthode telle qu'elle est pratiquée dans le *Tafsīr kabīr* sur lequel a porté notre étude. Il existe pourtant une autre méthode, appliquée par Muqātil dans un autre de ses ouvrages et cette méthode fait la synthèse des trois lectures dans une herméneutique des mots dont Muqātil définit les « aspects » et les « synonymies », les *wuǧūh* et les *naẓā'ir*. Cet ouvrage a été repris et critiqué par Tirmiḏī Ḥakīm, ce qui montre que l'œuvre de Muqātil n'est pas tombée dans l'oubli. Bien plus, la méthode instaurée dans cet ouvrage deviendra un des chapitres de l'exégèse musulmane, connu sous le titre de *wuǧūh wa-naẓā'ir*. L'étude que nous en ferons dans le chapitre suivant nous amènera, en fait, à retrouver les plus anciens essais qui ont été tentés pour dresser un lexique technique religieux, à partir du Coran. Car l'enjeu du dialogue entre Tirmiḏī et Muqātil n'est pas autre qu'une recherche de vocabulaire à travers laquelle s'exprime une expérience religieuse.

CHAPITRE II

L'EXPÉRIENCE COMME PRINCIPE HERMÉNEUTIQUE

I. Les mots et leurs « aspects » *(wuǧūh)*.

L'œuvre complète de Muqātil devait, à en juger par les titres que nous avons donnés plus haut d'après Ibn al-Nadīm, embrasser l'ensemble du domaine exégétique, et constituer ainsi une petite Somme des sciences du Coran telles qu'elles étaient dans la première moitié du IIe siècle de l'Hégire. A côté du grand *Tafsīr* que nous avons étudié dans le Chapitre précédent, il y a, en effet, un ouvrage qui traite de l'abrogeant et de l'abrogé *(K. al-nāsiḫ wal-mansūḫ)*, question fort importante aux yeux des musulmans aussi bien pour fixer la chronologie des sourates que pour déterminer l'évolution du Droit musulman; un autre ouvrage aborde la question des lectures *(K. al-qirā'āt)* et il est clair qu'un témoignage aussi ancien que celui de Muqātil serait ici très précieux pour une « édition critique » du texte coranique: malheureusement cet ouvrage, comme le précédent, semble perdu; un troisième ouvrage relevait les « particularismes » de l'exégèse *(K. nawādir al-tafsīr)* et un quatrième les ambiguïtés de certains versets *(K. mutašābih al-qur'ān)* (1).

Parmi tous ces ouvrages, le plus important, après le grand *Tafsīr*, est incontestablement le *Kitāb al-wuǧūh wal-naẓā'ir* dont nous possédons par bonheur le texte. Cet ouvrage fait date dans l'histoire de l'exégèse

---

(1) A en croire les notes de J. Schacht (*Aus den Bibliotheken von Konstantinopel und Kairo*, p. 58, nº 77), il semblerait que cet ouvrage existe en manuscrit à Istanbul, Seray 74, en deux volumes. En réalité, comme on le sait maintenant par Sezgin (*Geschichte des Ar. Schif.*, I, p. 37), le Seray Ahmet III, 74 contient le *Tafsīr kabīr* de Muqātil.

coranique puisque c'est grâce à Muqātil, ainsi que le reconnaît Suyūṭī (1), qu'est entrée dans l'exégèse la méthode des *wuǧūh* et des *naẓā'ir*. De quoi s'agit-il ? Matériellement, il s'agit de dresser une « concordance » *(naẓā'ir)* des versets coraniques pour souligner la polysémie *(wuǧūh)* des vocables, c'est-à-dire les divers sens qu'un même mot a dans le Coran. Le Prophète, à ce que rapporte de lui Muqātil, aurait dit: « Personne ne parvient à une intelligence vraie du Coran s'il n'y découvre de nombreux aspects » (2). En fait, la méthode des *wuǧūh* et *naẓā'ir* est diversement comprise par les exégètes. Pour certains, les *wuǧūh* s'appliquent aux termes équivoques qui sont pris dans des sens multiples, tandis que les *naẓā'ir*, ce sont les mots univoques. Pour d'autres, il y a « concordance » dans les sons et polysémie dans le sens; ils veulent dire par là qu'entendre le Coran selon les *wuǧūh* c'est découvrir, au sein même d'une similitude *(naẓīr)* matérielle des mots, une diversité de sens. Pour d'autres enfin, lire le Coran selon la méthode des *wuǧūh* et des *naẓā'ir* c'est « faire usage des allusions ésotériques et ne point se contenter du commentaire exotérique » (3).

A travers ces diverses définitions, Suyūṭī, à qui nous les empruntons, retrace en réalité l'historique du développement de la méthode fixée par Muqātil et en souligne en même temps l'importance. Certes Muqātil n'use pas encore d'allusions ésotériques *(išārāt)*, mais la méthode contenait en elle une telle possibilité et, telle qu'elle est pratiquée par lui, elle témoigne déjà d'un dépassement du simple « commentaire exotérique ». Ce dépassement s'amorce dès que l'on sort de l'univocité des vocables pour se rendre attentif aux diverses acceptions selon lesquelles un même mot est employé dans divers contextes. Nécessairement, on ira alors, comme l'histoire le montre, du *ẓāhir* vers le *bāṭin*, de l'extérieur vers

---

(1) V. *al-Itqān fī 'ulūm al-qur'ān*, ch. 39 (p. 98 de l'éd. des Indes, 1280 H.). On sait que la doctrine des *wuǧūh* a été reprise par la Kabbale juive qui parle des soixante-dix aspects ou « visages » de chaque mot et même de chaque caractère. V. SCHOLEM, *loc. cit.*, p. 74.

(2) Tradition citée par SUYŪṬĪ, *loc. cit.*

(3) Toutes ces définitions sont empruntées à SUYŪṬĪ.

l'intérieur, du sens immédiat, littéral et exotérique vers des intériorités de plus en plus profondes, spirituelles et ésotériques. On ira aussi de l'inessentiel vers l'essentiel, des « branches » vers les « racines » et du multiple vers l'un, comme nous le dira Tirmiḏī Ḥakīm.

Précisons ces annotations générales par une description de l'ouvrage de Muqātil afin d'illustrer sa méthode par quelques exemples.

Le plan général — qui sera adopté par tous les commentateurs postérieurs — est à la fois simple et très ferme. Pour chaque mot choisi, Muqātil énonce tout d'abord le nombre de *wuǧūh* ou aspects qu'il a dans le Coran; puis, pour chacun de ces *wuǧūh* il relève tous les versets qui « concordent » autour d'un même sens, ces versets étant des *naẓā'ir*. On a ainsi un double classement des versets coraniques: un classement par mots-clefs, regroupant tous les versets où ce mot est cité; puis une répartition de ces versets selon les divers sens que ce mot peut avoir. Le premier classement est simplement matériel et n'exige qu'un effort de mémoire. On peut seulement se demander selon quel principe Muqātil choisit ses mots-clefs. Peut-être dès Ibn 'Abbās une liste avait commencé à se former, liste que Muqātil aurait repris en la complétant. Elle ne se donne du reste pas pour exhaustive, puisqu'elle ne comprend que quelque cent trente mots, cités sans ordre préalable ni principe conducteur.

Le second classement est beaucoup plus important et commande le premier, puisque le but de l'ouvrage est de déterminer les divers sens qu'un mot a dans le Coran. Cette recherche du sens signifie que nous sommes bien en face d'un ouvrage herméneutique et non d'une simple « concordance », au sens moderne du terme. Muqātil reprend sa lecture du Coran au niveau d'une traduction des mots, comme il l'avait fait dans son *Tafsīr*; mais comparé au *Tafsīr*, le présent ouvrage marque un progrès par l'esprit de synthèse qu'il met en jeu et qui mène Muqātil vers une intelligence intégrale du texte, intelligence que ne peut donner une simple lecture littérale et linéaire du Coran.

Certes le Vocabulaire choisi par Muqātil mériterait d'être analysé ici en détail; mais comme nous nous proposons d'étudier ci-après un ouvrage de Tirmiḏī qui reprend et approfondit celui de Muqātil, nous

nous contenterons de quelques exemples qui montreront à la fois ce qu'est la méthode instaurée par Muqātil et comment la recherche du sens est ici poussée plus loin que dans le grand *Tafsīr*.

Voici tout d'abord le mot *nūr* (lumière) que nous avons déjà rencontré dans le *Tafsīr* comme symbole de la foi *(īmān)*. Ici sa signification apparaît beaucoup plus complexe car Muqātil lui trouve non moins de dix sens différents. En effet, *nūr* signifie:

— la religion musulmane, comme en 9, 32: « Ils veulent éteindre la lumière d'Allah avec leur bouche »;

— la foi *(īmān)*, comme en 57, 28: « Allah vous accordera une lumière grâce à laquelle vous marcherez »;

— la bonne direction *(hudä)*, comme dans le fameux verset 24, 35: « Allah est la lumière du ciel et de la terre. Sa lumière est à la ressemblance... », c'est-à-dire Sa bonne direction. On notera qu'ici Muqātil attribue le pronom possessif à Dieu, tandis que dans le *Tafsīr*, comme nous l'avons vu, il opère une césure dans la phrase, attribuant la seconde partie de la phrase à Mahomet dont la lumière « est à la ressemblance, etc. ».

— un prophète *(nabī)*, comme en ce même verset 24, 35: « lumière sur lumière » signifie prophète de la race d'un prophète;

— la lumière du jour créée par Dieu, comme en 6, 1;

— une lumière que Dieu donne aux croyants pour traverser, le jour de la Résurrection, la voie étroite *(ṣirāṭ)*: « Au jour où tu verras les croyants et les croyantes ayant leur lumière courant devant eux » (57, 12);

— l'explication *(bayān)* de ce qui, dans la Thora, est licite ou illicite, prescrit ou conseillé: « Nous avons fait descendre la Thora où se trouvent Direction et lumière » (5, 44);

— le Coran, en tant qu'il contient, lui aussi, l'explication du Commandement de Dieu et qui est venu « comme une lumière dans les ténèbres »;

— *nūr* signifie enfin l'éclat du Seigneur lui-même, comme en 39, 69: « La terre étincellera de la lumière de son Seigneur. »

Relevons aussi le mot *mawadda* pour lequel Muqātil trouve quatre emplois différents dans le Coran:

— tout d'abord, il signifie *maḥabba* ou *ḥubb* (amour), comme en 11, 90; 19, 96, et ceci est à souligner, car il montre bien que les premières générations musulmanes ont utilisé sans réticence ces deux mots qui seront suspects à certains Fuqahā ou théologiens littéralistes;

— en un second sens, *mawadda* signifie *naṣīḥa*, c'est-à-dire le bon conseil. Là où R. Blachère traduit: « vous leur témoignez secrètement de l'amitié », Muqātil comprend: « vous leur communiquez en secret le bon conseil ».

— le troisième sens de *mawadda* est *ṣila*, le respect de la relation parentale. Quand Mahomet proclame: « Je ne vous réclame nul salaire autre que la *mawadda* » (42, 23), il veut dire qu'il réclame le respect de la relation parentale et qu'ils cessent de lui nuire;

— enfin, en un quatrième sens, *mawadda* signifie encore relation ou lien, mais au niveau de la religion, comme en 4, 73.

Du mot *mawadda* il est suggestif de rapprocher les divers sens donnés au mot *aḫḫ*, frère. Le sens premier en est évidemment biologique, comme en 5, 30-31: sont frères ceux qui ont les mêmes parents;

— en un sens plus large, sont frères aussi ceux qui sont de la même race *(nasab)*: ainsi le prophète Hūd est dit frère des 'Add (7, 65) parce qu'il est de la même race qu'eux;

— en un troisième sens *aḫḫ* signifie cette fraternité qui naît de l'appartenance à la même religion associationniste: ainsi dit-on que « les Associationnistes sont frères des démons » (17, 27), parce qu'ils suivent la même religion et se prêtent protection mutuelle *(wilāya)*;

— en un quatrième sens, *aḫḫ* se dit des musulmans unis par une fraternité qui naît de la religion musulmane: « Les croyants sont frères » (49, 10), en tant qu'ils appartiennent à l'Islam et se prêtent, eux aussi, protection mutuelle *(wilāya)*;

— le cinquième sens de *aḫḫ* c'est *ṣāḥib*, compagnon, comme en 38, 23 et 49, 12, et le sixième c'est d'être frère par l'amour *(ḥubb)* et l'affection

(mawadda) : ainsi est-il dit des Élus au Paradis: « Comme des frères, ils seront sur des sofas, se faisant face » (15, 47).

Dans la définition du mot *aḫḫ*, Muqātil se réfère deux fois, comme on vient de le voir, à la notion de *wilāya*. Qu'est-ce que le *walī* en fait? Muqātil trouve à ce mot, pris sous ses multiples formes verbales ou substantives, dix sens différents dans le Coran:

— en 19, 5, quand Zacharie demande à Dieu de lui accorder un *walī*, ce mot prend le sens de fils ou descendant;

— en 17, 111, il signifie compagnon *(ṣāḥib)*, sans lien de parenté;

— en un troisième sens, *walī* veut dire proche parent *(al-qarīb) :* « Vous n'avez, en dehors d'Allah, nul *walī* (2, 107) signifie « nul *qarīb* ou proche parent qui puisse vous être utile », « le jour où nul *mawlä* ne sera en rien utile à son *mawlä* » (44, 41), c'est-à-dire nul parent à son parent *(qarīb)*;

— *walī* a, en un quatrième lieu, le sens de seigneur *(rabb)* comme en 6, 14: « Prendrai-je comme *walī* un autre qu'Allah? » ou comme en 7, 30: « Ils ont pris les démons comme *awliyā* en dehors d'Allah », c'est-à-dire comme des seigneurs *(arbāb)*, ou encore comme en 42, 9: « Allah est le *walī* », c'est-à-dire le Seigneur *(rabb)*;

— en un cinquième sens, *walī* signifie, au pluriel, divinités *(āliha) :* « Ceux qui ont pris des *awliyā* en dehors d'Allah », c'est-à-dire des divinités (39, 3; 45, 10). Cependant ici on ne voit pas ce qui amène Muqātil à distinguer ce sens du précédent, attendu que les versets ont une structure identique (1).

— un sixième sens est propre au verset 19, 5 où Zacharie dit: « J'ai craint mes *mawālī* après moi. » Blachère le traduit par « les miens »(2) et Muqātil par *'uṣba* qui signifie « le clan »;

---

(1) On notera que, dans tous ces versets, R. Blachère traduit invariablement *walī* par « patron ».

(2) R. Blachère note, cependant, que « les commentateurs prennent ce terme avec le sens de "proches", ce qui est plausible ».

— dans les nombreux versets où le mot est employé sous la forme verbale, Muqātil l'entend au sens de *wilāya fī dīn*, soit entre les non-musulmans (7e sens), soit entre musulmans (8e sens). Dans ce cas, *wilāya* signifie assistance ou alliance, mais Muqātil ne précise pas et le sens reste quelque peu flou.

— de même en 33, 5, pour le mot *mawālī:* Muqātil y trouve un neuvième sens, celui de « client » ou « affranchi », mais Blachère a raison d'écrire que « le terme est ambigu »;

— enfin, en un dixième sens, *awliyā* signifie conseillers ou associés dans la consultation: « O vous qui croyez, ne prenez point les Infidèles comme *awliyā* » (4, 144), c'est-à-dire comme conseillers.

Les quatre exemples que nous venons de donner suffisent à montrer ce qu'est la méthode d'exégèse par *wuǧūh* et *naẓā'ir* (1): méthode d'inventaire systématique de toutes les nuances dont se colore un mot selon les contextes où il est employé. Cette méthode appelle deux remarques que nous donnons en guise de conclusion, avant d'aborder l'œuvre de Ṭirmiḏī Ḥakīm.

Tout d'abord, la méthode des *wuǧūh* pose en réalité le problème de la traduction en général, et de la traduction du Coran en particulier. On s'est demandé si, dans une traduction, le même mot devait être rendu toujours par un équivalent invariable, et quand on analyse la Traduction du Coran par R. Blachère, par exemple, on voit bien que l'idéal visé par lui c'est de garder le même équivalent aussi longtemps que le sens n'est pas manifestement trahi. Muqātil, par sa méthode des *wuǧūh*, prend la position opposée et cherche à varier les équivalents d'un même mot aussi souvent que la nuance le demande. Le mot *walī* vient de nous en fournir une preuve éclatante; là où R. Blachère se cramponne coûte que coûte au mot « patron », même au risque de vider la phrase de toute signification précise, Muqātil emploie tantôt proche parent, tantôt

(1) Nous avons fait grâce au lecteur de tous les versets coraniques que Muqātil cite dans le cadre de sa « correspondance », à propos de chacun des *wuǧūh*.

seigneur, tantôt divinités ou conseillers, afin de serrer de plus près les nuances propres à chaque contexte.

Cette recherche de la nuance, notons-le, eut pour conséquence d'amener Muqātil à user de termes non coraniques pour traduire les mots du Coran, et ce fait est important. Quand il traduit *īmān* (foi) par *taṣdīq* (assentiment) ou *ḥukm* par *fahm* (intelligence), il use de termes abstraits qui étaient, probablement, d'usage courant à son époque, mais qui n'en sont pas moins extra-coraniques. Certes, le nombre de ces termes non coraniques est restreint, parce que l'exégète ne dispose guère encore d'un langage autre que celui qu'il reçoit du Coran, mais leur apparition et leur utilisation sans réticence sont le signe qu'à cette époque la conscience musulmane reste ouverte au dehors et que les soufis, en créant un langage technique nouveau, étaient bien dans la ligne de la plus vieille tradition musulmane. Nous verrons que sur ce terrain Ǧa'far Ṣādiq aura été beaucoup plus audacieux que Muqātil, son contemporain.

Et en effet, malgré l'utilisation de termes acoraniques, on peut dire — et c'est notre seconde remarque — que pour l'essentiel Muqātil reste enfermé à l'intérieur du Coran et ne fait appel qu'au Coran lui-même pour en expliquer le vocabulaire; aucun autre principe d'interprétation n'intervient dans son inventaire des *wuǧūh* et *naẓā'ir*. Son rôle d'exégète se borne à choisir les mots, à comparer les versets où ce mot apparaît et à en signaler les divers sens. La réflexion personnelle n'intervient que dans la transposition du vocabulaire coranique en un second vocabulaire qui en est la traduction. Pour tout le reste, le Coran se suffit à lui-même: le contexte éclaire les mots, sans que l'exégète y ajoute rien de lui-même.

Or c'est précisément sur ce point que l'ouvrage de Ṭirmiḏī qui reprend celui de Muqātil, marque un progrès, en révélant l'entrée en jeu d'un nouveau principe d'exégèse qui enrichit considérablement la méthode des *wuǧūh*. Ce principe, c'est l'expérience.

II. Tirmiḏī contre Muqātil ou l'expérience comme principe d'exégèse.

Entre Tirmiḏī Ḥakīm (m. 285/898) et Muqātil (1) il y a un siècle d'histoire extrêmement fertile pendant lequel se sont constituées la plupart des disciplines religieuses musulmanes. Mais tous les deux sont Khorasaniens, et c'est peut-être ce qui explique leur rencontre autour d'un même sujet. Pour sa part, Tirmiḏī s'est toujours intéressé au problème du langage et du vocabulaire, en partie sans doute parce qu'il était Persan et que la langue arabe le provoquait par l'abondance et les subtilités de ses synonymes. Mais à vrai dire, en bon ḥanafite, il ne croit pas à l'existence de vrais synonymes (2) et pour le prouver il a composé un gros ouvrage qu'il a intitulé *al-Furūq wa-man' al-tarāduf* (3), ouvrage dans lequel 164 couples de termes, considérés comme synonymes, sont analysés afin de montrer toutes les différences *(furūq)* qu'il y a en fait entre eux.

Dans ce travail, quelque peu touffu et prolixe comme tout ce qu'il a écrit, Tirmiḏī fait appel à toutes les ressources de la psychologie et de la linguistique pour étayer sa thèse, et s'il est parfois mauvais ou trop subtile psychologue, par contre il fait preuve d'une connaissance admirable de la langue arabe. Retenons les premières lignes de l'Introduction aux *Furūq* dans lesquelles Tirmiḏī expose le principe sur lequel se fonde le *man' al-tarāduf*, l'impossibilité de la synonymie:

---

(1) Sur Muḥammad Ibn 'Alī al-Tirmiḏī, surnommé *al-Ḥakīm*, « le Philosophe », v. Sulamī, *Ṭabaqāt al-ṣūfiya*, pp. 215-220; Abū Nu'aym, *Ḥilyat al-awliyā'*, t. X, pp. 233-235; Massignon, *Essai*, pp. 286-294. Depuis la parution de l'*Essai*, plusieurs ouvrages importants de Tirmiḏī ont été publiés: a) *K. al-Riyāḍa* et *K. Adab al-nafs*, par Arberry (1947); b) *Bayān al-farq bayn al-ṣadr*, etc., par N. Herr (1958); c) *K. bad'ū ša'n* et *K. ḫatm al-awliyā'*, par O. Yaḥya (1965).

(2) Sa pensée là-dessus est bien exprimée dans le passage suivant: « L'un dit que *islām* et *īmān* sont identiques; un autre dit qu'ils sont différents. Réponds-leur: Quand avez-vous trouvé deux mots ayant un sens si identique que l'un n'ajoute rien à l'autre, ne fut-ce qu'une nuance très subtile? » (ms. Valiyuddin 770, fol. 89 a).

(3) Nous utilisons le ms. Ayasofia 1975. Celui de Paris, B.N. 5018 est illisible.

« Tu m'as demandé quelle est la raison de l'ambivalence des actes humains et la signification de leur hétéronomie. Sache que la raison en est que les actions se manifestent dans les gestes du corps en venant du dedans de la poitrine qui est partagée entre un cœur intègre et une âme débile. L'action dépend de celui des deux qui prédomine dans l'homme. Aussi y aura-t-il dissemblance au dedans et ressemblance au dehors » (fol. 1 b).

Ce texte n'est pas particulièrement clair, mais il semble que Tirmiḏī veuille dire ceci: dans les couples de mots dits synonymes exprimant des actions qui se ressemblent apparemment, il y a en fait une différence ou une dissemblance, mais cette dissemblance ne peut être saisie que si, de l'extérieur on va vers l'intérieur, vers la source psychique d'où jaillit l'action. Or cette source est double: d'un côté il y a le cœur qui engendre les actions bonnes, et de l'autre l'âme qui ne peut, étant elle-même infirme *(saqīm)*, que produire des actions défectueuses. Ainsi, entre la *mudārāt* et la *mudāhana*, par exemple, il y a ressemblance dans les gestes extérieurs *(tašābuh fī-l-ẓāhir)* puisque dans les deux cas il s'agit de traiter les autres avec bienveillance; mais intérieurement, il y a dissemblance *(tabāyun fī-l-bāṭin)*, puisque dans un cas *(mudārāt)* l'intention est désintéressée, tandis que dans l'autre *(mudāhana)*, il y a flatterie intéressée.

Ce recours aux principes intérieurs et à l'expérience psychique pour déterminer les nuances qui colorent l'action et définir par là même l'hétéronomie de ce qui, au niveau du vocabulaire, apparaît comme synonyme, Tirmiḏī va le pratiquer systématiquement mais en un sens inverse pour ainsi dire dans l'examen auquel il a soumis l'ouvrage de Muqātil. Son livre s'intitule: *Kitāb taḥṣīl naẓā'ir al-qur'ān*, ce qui pourrait être traduit par: *Livre de l'acquisition des concordances coraniques* (1).

Dans l'Introduction qui est très brève, Tirmiḏī ne mentionne pas le nom de Muqātil, mais l'ouvrage qu'il examine est bien présenté par

(1) On en connaît jusqu'ici un seul ms. conservé à la Bibl. municipale d'Alexandrie, n° 3585 Ǧ. Daté de 593/1197, il contient en fait trois opuscules de Tirmiḏī: a) *K. al-masā'il al-maknūna* (fol. 1 b-47 a); b) *K. taḥṣīl naẓā'ir al-qur'ān* (fol. 47 b-79 a); c) *K. al-radd 'alā al-mu'aṭṭila* (fol. 79 b-124 a).

lui comme un ouvrage sur les *wuǧūh* et les *naẓā'ir* du Coran. La recension qu'il utilise est quelque peu différente de celle que nous trouvons dans nos manuscrits. On pourrait même admettre qu'il s'agit d'un autre ouvrage, mais tellement dépendant de celui de Muqātil que les différences en deviennent insignifiantes. Tirmiḏī, d'ailleurs, connaît bien Muqātil et le cite comme une autorité en *tafsīr*, au même titre que Muǧāhid et Qatāda (1).

Quoiqu'il en soit, voici la traduction de cette Introduction dans laquelle Tirmiḏī donne son point de vue sur la méthode de l'exégèse par *wuǧūh* et *naẓā'ir :*

« Ayant regardé ce livre composé au sujet des concordances *(naẓā'ir)* du Coran, nous y avons trouvé un même mot commenté selon divers « aspects » *(wuǧūh)*. Or, en examinant sa manière de commenter, nous avons constaté que si les vocables explicatifs sont variés, cependant ils se ramènent tous, en définitif, à un seul mot *(kalima)*. Ce qui, en vérité, se diversifie au point d'amener une diversité apparente des vocables, ce sont les états *(aḥwāl)*, et si le livre use de ces vocables, c'est à cause de ce qui advient dans chaque temps. Ainsi quand il dit que le mot *hudä* a dix-huit aspects, en réalité il ne peut être rendu que par un seul autre mot, car *hudä* signifie *mayl*, inclination » (fol. 47 b).

Si nous avons bien compris cette Introduction dont le texte contient quelques lectures incertaines, elle voudrait dire ceci: l'auteur de l'ouvrage lu par Tirmiḏī a bien tenté d'expliquer ou de traduire un même mot du Coran par différents vocables *(alfāẓ)* qui en donnent les divers « aspects » qu'il a dans le Coran; cependant il est possible de ramener ces divers vocables à l'unité originelle qu'exprime un seul mot. La diversité de traduction à laquelle se prête le Coran, c'est-à-dire les différents équivalents qu'on peut donner à un même mot coranique s'expliquent, non pas par le fait qu'un même mot a divers sens, mais parce qu'il se réfère à la variété des états d'âme *(aḥwāl)* qui changent selon la diversité des moments.

(1) V. *K. al-amṯāl*, ms. Paris 5018, fol. 142 a, à propos du verset 2, 17.

L'intention de Tirmiḏī est donc claire: de même que dans son *Kitāb al-furūq* il a tenté, grâce à l'analyse psychologique et linguistique, de dissoudre l'unité de la synonymie *(tarāduf)* pour y faire apparaître la dissemblance *(furūq)* et montrer que jamais deux mots n'ont un sens absolument identique, de même, ici, par une démarche inverse, mais faisant appel aux mêmes principes de l'expérience psychologique, il va tenter de réduire la pluralité des *wuǧūh*, énumérés dans le livre de Muqātil à l'unité d'une première *kalima*, d'un mot-souche dont le sens synthétise tous les autres sens et en explique la dérivation.

Il est clair, en effet, que Muqātil s'était contenté d'aligner divers sens d'un même mot sans faire l'effort d'instaurer entre ces sens une hiérarchie. Ce qui donne parfois à son inventaire le caractère de l'arbitraire. La méthode qu'il suivait de ne commenter le Coran que par le Coran et d'expliquer un mot par son contexte ne lui permettait sans doute pas de trouver un principe d'ordre pour hiérarchiser ses *wuǧūh*.

Ce principe, il fut possible à Tirmiḏī de le trouver grâce à un siècle d'histoire durant lequel la conscience musulmane était passée du stade de l'objectivité naïve à celui de l'expérience subjective. Comparé à celui de Muqātil, son ouvrage a cet intérêt majeur de nous faire assister, sur le terrain même où travaillait Muqātil, à la transformation d'une méthode, grâce aux lumières que lui apporte un nouveau principe d'exégèse: l'expérience religieuse.

Comment Tirmiḏī utilise-t-il ce principe, de quelle manière reprend-il, pour la repenser, l'œuvre de Muqātil, quels sont les résultats de son analyse: de tout cela, le lecteur ne peut se faire une idée qu'en prenant un contact immédiat avec l'œuvre. Et certes celle-ci mériterait d'être traduite ici *in extenso*, car elle représente l'un des plus anciens essais de définition des termes religieux musulmans, sur la base du vocabulaire coranique. Malheureusement tout n'y est pas d'égale valeur, et comme dans toutes les œuvres de Tirmiḏī, il y a des longueurs et des redites. Aussi, pour ne pas lasser le lecteur, avons-nous préféré faire un choix des termes les plus caractéristiques du point de vue de la méthode ou les plus importants pour l'histoire du développement du lexique

technique de la mystique musulmane. Sur ces termes, nous n'hésiterons pas à nous attarder longuement pour ne rien laisser échapper du texte de Tirmiḏī.

Le plan général de l'œuvre est identique à celui créé par Muqātil. Tirmiḏī reprend mot après mot les termes relevés par Muqātil et tente, par des analyses linguistiques et psychologiques, de déceler à chaque fois quel est le sens premier du mot coranique et son équivalent type, puis de montrer comment les divers *wuǧūh* de ce mot se rattachent à ce premier sens et par quel biais ils en dérivent. Reprenons avec lui le fil de ses analyses, non pas par ordre alphabétique, mais en laissant aux termes la place qu'il leur a assigné dans son lexique (1).

HUDÄ (fol. 47 b - 48 b)

Hudä aurait dans le Coran dix-hui *wuǧūh* ou sens différents. En fait, remarque Tirmiḏī, *al-ḥāṣil min hāḏih al-kalima, kalima wāḥida faqaṭ*, ce que l'on peut tirer de ce mot c'est seulement un seul mot, c'est-à-dire un seul sens principal.

En effet, *hudä* signifie *mayl* ou inclination, et l'on dit dans la langue: j'ai vu quelqu'un *yatahāda* dans sa démarche, c'est-à-dire se dandiner. D'où dans le Coran: *inna hudna ilayka*, c'est-à-dire: nous nous sommes inclinés vers Toi (7, 156) (2). De là vient qu'on parle de *hidya*, par laquelle le cœur est incliné vers Celui qui le guide. Or le cœur est le prince des sens, et quand Dieu l'oriente vers sa lumière, c'est-à-dire quand Il l'incline vers Lui-même par Sa lumière, on dit du cœur: *ihtada*, c'est-à-dire *istamāla:* il a trouvé la bonne direction en s'inclinant d'un certain côté: « Allah, vers Sa lumière *dirige* qui Il veut », est-il dit dans

(1) A vrai dire, Tirmiḏī n'a pas analysé *tous* les termes du lexique dressé par Muqātil; il a choisi sans doute les mots sur lesquels il avait quelque chose à dire, c'est-à-dire ceux qui se prêtaient à une analyse psychologique. De même, il ne reprend pas tous les *wuǧūh* d'un mot, mais seulement ceux qui l'intéressent: ainsi, dès le premier mot *(hudä)*, il annonce 18 *wuǧūh*, mais n'en analyse que 13.

(2) R. Blachère traduit: « Nous pratiquons le Judaïsme », ce qui est un sens possible du verbe *hudnā*.

le Coran (24, 35). Tel est, conclut Tirmiḏī, le sens premier et fondamental *(aṣl)* de ce mot.

A partir de là s'expliquent les divers *wuǧūh* qu'on lui a trouvés. En effet, si dans certains versets *hudä* signifie *bayān* (explication) cela vient de ce que, le *bayān* se révélant au cœur par la lumière de la science, cette lumière tend *(madda)* le cœur vers la chose explicitée et *l'incline* vers elle.

Ailleurs *hudä* devient *islām* parce que, quand le cœur est incliné par la lumière vers la chose explicitée, le fidèle se rend et *se soumet (aslama)* en courbant l'échine pour accepter cette chose. Cette idée de soumission *(ḫuḍū')* se retrouve également dans le mot *dīn*, autre sens du mot *hudä*.

Pareillement, en s'inclinant du côté de cette lumière dont on a parlé, le cœur perd toute hésitation, il éprouve de la quiétude en son Seigneur et professe Son unicité. On dit alors que *hudä* prend le sens de *tawḥīd*, profession de l'unicité divine.

Dans d'autres versets coraniques, *hudä* signifie *du'ā'* (1), appel: quand en effet quelqu'un *appelle* à Dieu par un cœur illuminé, tous les cœurs se *dirigent* vers la lumière, car sa parole est imprégnée de lumière, elle sort d'un cœur illuminé.

Pour cette raison on dira aussi que *hudä* signifie *baṣīra*, vue intérieure: quand en effet le *dā'ī* adresse son appel à un cœur doué de lumière, sa parole pénètre avec la lumière dans les oreilles, et voici que les poitrines des auditeurs sont illuminées, les yeux de leur âme voient, et ces yeux sont leurs vues intérieures. Quand il s'agit de l'âme *(nafs)*, cette vue est appelée *baṣīra*; elle est appelée *baṣar*, quand il s'agit du *fu'ād*, le fond du cœur. Or ces deux vues s'exercent au-dedans de la poitrine *(ṣadr)*, qui est comme le champ d'opération où le cœur et l'âme donnent leurs ordres et d'où jaillit toute action. Il est appelé *ṣadr* parce que précisément de lui procèdent *(taṣdur)* les actions qui de l'intérieur se traduisent dans les membres du corps. Ces actions sont conçues et décidées par le cœur

---

(1) Sufyān Ṯawrī avait déjà dit: *hadaynāhum* (41, 17) signifie *da'awnāhum*. V. son *Tafsīr*, p. 226.

et l'âme, soit conjointement, soit séparément dans une situation de conflit. Si l'âme est douée de *baṣīra*, elle suit le cœur dans la vérité et la droiture qui viennent de lui, car dans le cœur est la connaissance *(ma'rifa)* à laquelle sont liés l'intellect *('aql)*, la mémoire *(ḥifẓ)*, l'entendement *(fahm)* et la science *('ilm)* qui forment ensemble un seul parti *(ḥazb)*. Mais si l'âme est aveugle — et elle le devient sous l'emprise des passions et de la fumée de la concupiscence *(hawä)* — elle entre avec ses soldats en lutte avec le cœur: elle ne cesse de harceler le cœur jusqu'à ce qu'il la suive. Il devient alors lui-même aveugle, selon qu'il est écrit: « Non! ce ne sont pas les yeux qui sont aveugles, mais ce sont les cœurs dans les poitrines qui sont aveugles » (22, 46).

Hudä signifie aussi *ma'rifa* (1), connaissance; quand la poitrine est illuminée, elle se dilate et s'épanouit, ce qui permet au cœur de *connaître*, dans cette lumière, ce qu'il reçoit et ce qu'il rejette. Citant le verset 27, 41 « nous regarderons si elle est dans la bonne direction *(tahtadi)* ou du nombre de ceux qui n'y sont pas », Muqātil le traduit ainsi: « Nous regarderons si elle connaît le Trône ou si elle est du nombre de ceux qui ne le connaissent pas » (fol. 4 a).

Ailleurs, *hudä* désigne le Coran ou le Prophète, parce que, quand le cœur entend ce qui est écrit dans le Coran ou ce que rapporte le Prophète, il éprouve une inclination *(māla)* vers ce qui l'atteint à travers eux en fait d'ordre, prohibition et exhortation. Et quand le cœur suit ainsi son inclination vers la lumière, il est droit et véridique: on dit alors que *hudä* signifie *rušd* et *ṣawāb*, rectitude et véracité. Que si l'on considère cette véracité comme venant de Dieu qui assiste le cœur incliné vers la lumière, alors on dira que *hudä* signifie *tawfīq*, assistance divine. Et il signifie *tawba* (conversion) quand, par son inclination vers la lumière, le cœur se repent: *tawba* signifie, en effet, retour à Dieu *(ruǧū' ilä)*.

Hudä peut être traduit enfin, dans certains versets, par *mamarr*, passage, en tant que voie des fidèles vers Dieu. Ce passage est découvert par le cœur grâce à cette même inclination *(mayl)* vers la lumière.

(1) Le mot *ma'rifa* est employé par Muqātil dans le sens qu'il a chez les Murǧiites, à savoir la connaissance innée de Dieu.

Tirmiḏī peut donc conclure: tous les éléments qui ont été déclarés comme autant de *wuǧūh* ou de sens différents du terme *hudā*, se ramènent, comme on le voit, à un seul mot-souche, à un sens principal: le *mayl*, l'inclination du cœur vers Dieu par cette lumière dont s'est éclairée la poitrine et qui l'a dilatée. Et c'est cela qui est visé dans le verset 39, 22: « Eh quoi! celui dont la poitrine a été dilatée par Dieu en vue de l'Islam, celui-là est en une lumière de son Seigneur. »

KUFR (fol. 48 b - 49 a)

La signification première de *kufr* c'est *ġiṭā'*, l'action de *couvrir*. Ainsi dit-on dans la langue: *kafartu al-šay'*, j'ai couvert une chose. De là l'expression *kaffārat al-ḏunūb*: un péché est effacé quand il est couvert par le voile du pardon. De là aussi les cinq *wuǧūh* selon lesquels on entend le *kufr* dans le Coran:

Dans certains versets, il signifie *takḏīb*, l'action de traiter de mensonge la parole de Dieu: celui qui la rejette oralement *couvre* par son rejet la parole que le Prophète rapporte de la part de Dieu.

Ailleurs, *kufr* prend le sens de *ẓulm*, injustice, et cela parce que renier qu'une faveur vient de Dieu, c'est commettre une injustice à l'égard de soi-même.

Dans d'autres versets, *kufr* signifie *ǧuḥūd*, reniement. Il arrive, en effet, que connaissant Dieu par intuition innée *(ḏihn)* et non par l'intellect *('aql)*, l'homme soit illuminé par cette connaissance comme par un éclair qui disparaît aussitôt apparu, laissant l'âme dans l'obscurité des passions qui s'agitent en elle. On *renie* alors Dieu parce qu'on n'en avait qu'une connaissance par intuition innée et non cette connaissance par intellect grâce à laquelle la lumière devient stable et par laquelle la poitrine reste illuminée pour toujours. Il y a reniement parce que l'obscurité des passions *recouvre* le cœur tout entier. N'est-il pas écrit dans le Coran: « Et ils renièrent (nos signes) avec injustice et orgueil, bien qu'ils fussent en eux-mêmes convaincus » (27, 14). Or cette conviction ou cette certitude *(yaqīn)* était celle de l'âme et non celle du cœur, car

la certitude du cœur vient de la connaissance par intellect tandis que celle de l'âme vient de la connaissance par intuition.

Kufr signifie aussi *kufrān al-ni'ma*, ingratitude, parce qu'en abandonnant l'action de grâces *(šukr)*, on *cache* la faveur reçue de Dieu. En effet, rendre grâces c'est découvrir au cœur les bienfaits de Dieu comme venant de Dieu, tandis que le *kufr* est un voile qui recouvre le cœur.

En dernier lieu, *kufr* prend dans certains versets le sens de *tabarrī*, anathématisation. Quand, en effet, les cœurs sont *couverts* d'obscurité, les hommes sont divisés par leurs passions, ils s'anathématisent comme des ennemis qui se haïssent. Au contraire, si cette couverture est levée, les cœurs sont illuminés par la lumière de Dieu, ils s'harmonisent en Son esprit en croyant en un même Seigneur: cette foi rassemble les cœurs dans l'affection. Dieu avait dit à Mahomet: « Si tu avais dépensé en totalité ce qui est sur la terre, tu n'aurais pu mettre l'affection entre les cœurs, mais c'est Allah qui l'a mise entre eux » (8, 63). Par la foi pure qui brille comme une lumière, les cœurs sont donc unifiés et s'aiment pour Dieu, tandis que la passion les divise et les pousse à se traiter d'anathèmes *(tabarrī)*.

ŠIRK (fol. 49 a - 49 b)

Les réflexions de Tirmiḏī sur ce mot si important en mystique mais « malaisé à délimiter » (Massignon), sont malheureusement trop brèves et ajoutent peu au texte coranique. *Širk*, dit-il, signifie *ta'alluq*, attachement à une chose; ainsi le filet du pêcheur est-il appelé *šarak* parce qu'il agrippe. Au sens religieux, le *širk* consiste à attribuer à quelqu'un une part avec Dieu dans Son royaume, comme s'il régnait avec Lui. De là vient qu'en certains versets, *širk* est l'équivalent de *'adl*, égalité, parce qu'on fait de quelqu'un d'autre l'égal de Dieu dans la puissance, la seigneurie, le gouvernement du monde, etc. Ce quelqu'un devient objet de culte et d'adoration: ce qui explique qu'ailleurs *širk* soit pris dans le sens de *'ibāda*. Par là, *širk* devient aussi *riyā'*, hypocrisie: car si le fidèle adore Dieu c'est pour en obtenir des avantages en Lui devenant agréable;

s'il recherche ces avantages en recourant à des créatures, il y a duplicité dans son action, car elle vise à côté de Dieu quelqu'un d'autre.

Enfin, il y a le *širk* de l'attribution du nom *(nisbat al-tasmiya)* quand Adam et Ève donnèrent à leur premier-né, comme nous l'avons vu, le nom de *'Abd-al-Ḥāriṯ*, au lieu de *'Abdallah*, le mot Ḥāriṯ désignant le démon (1).

MARAḌ (fol. 50 a).

La signification symbolique du mot *maraḍ* (maladie) est explicite dans le Coran et il a été compris ainsi dès le temps de Muqātil.

Il y a maladie, explique Tirmiḏī, quand entre en composition avec l'âme quelque chose qui est étranger aux éléments dont elle est composée. Voilà pourquoi *maraḍ* signifie, dans certains versets, *šakk* (doute) et *nifāq* (hypocrisie) (2), parce que, pénétrant dans le cœur, le *nifāq* se mélange avec la connaissance et produit le doute *(rayb)*, lequel prend racine dans l'esprit de ruse propre à l'âme *(al-makr)*. Quand l'âme éprouve de la perplexité devant la connaissance de son Seigneur, elle se livre à la ruse, c'est-à-dire qu'elle ourdit en elle-même ce que le démon ou la passion lui suggère. Son *nifāq* fait penser au *nafaq*, sorte de gîte à double issue que se creusent certains animaux pour déjouer l'ennemi; il fait penser aussi au mot *nafaqa* (dépense) et à l'expression *sil'a nāfiqa* qui s'applique à une marchandise s'écoulant rapidement: dans les deux il y a l'image de l'instabilité par laquelle on rejoint l'idée de *nifāq:* le cœur de l'hypocrite est, en effet, changeant et rien en lui ne reste stable. Est-il maintenant en possession de la connaissance de Dieu? Tu le vois, l'instant d'après, plein de doute, d'incertitude, de perplexité, et cherchant l'objet de son adoration *(ma'būd)*.

Dans d'autres versets, le *maraḍ* désigne spécialement la fornication *(zina)*, parce que la racine de la fornication c'est la joie *(faraḥ)*. N'as-tu

---

(1) Dans le ms. de Muqātil on lit « Ḥaraṯ » au lieu de « Ḥāriṯ ».

(2) « En leur cœur est une maladie (*maraḍ*) et Dieu aggrave cette maladie » (2, 10); « Quand les hypocrites (*munāfiqūn*) et ceux au cœur de qui est une maladie s'écrièrent... » (33, 12).

pas vu que, dans un grand malheur, quand on perd la joie, on s'abstient de fréquenter les femmes pour satisfaire cette passion? Le désir de forniquer est donc allumé par la joie du cœur, et quand cette joie se mêle au cœur, celui-ci devient malade et perd sa force: or sa maladie c'est la faiblesse de sa foi (1).

Maraḍ désigne enfin l'infirmité du corps, comme un mal qui se mélange à la santé et trouble les éléments en repos.

MAŠĪ (fol. 50 b - 51 a)

L'image de la marche *(mašī)* est commune à toutes les mystiques et a été amplement exploitée par les musulmans. Le Coran parle d'une marche dans la lumière (6, 122; 57, 28), et c'est à partir de cette image coranique que Tirmiḏī reprend les quatre *wuǧūh* signalés par Muqātil (2) pour les réduire à deux: la marche physique et la marche du cœur.

Pour le cœur, écrit-il, marcher c'est prendre son départ *(nuhūḍ)* vers Dieu par l'intention *(nīya)* et le bon propos, au moyen des actes par lesquels il cherche à se faire agréer de Dieu. *Nīya* vient en effet du verbe *nā'a* qui signifie *nahaḍa*, se lever, s'élancer vers quelque chose. Aussi la *nīya* est-elle l'élancement du cœur vers Dieu par l'intellect *('aql)*. Cette *nīya*, ce départ *intentionnel* vers Dieu s'amorce quand le rayon lumineux de l'intellect rencontre le rayon lumineux de la foi et se mélange avec lui; et c'est au cœur que l'on attribue cet élancement vers Dieu, parce que de lui jaillissent ces deux rayons lumineux, comme de leur source *(maṣdar)* (3).

---

(1) Tirmiḏī a exposé sa pensée sur le *faraḥ* notamment dans son *K. al-riyāḍa*, pp. 36-39, 49-68.

(2) Ces quatre *wuǧūh* sont: *al-maḍī*, *al-hudā*, *al-mamarr* et *al-mašī bi-'aynih* (fol. 17a).

(3) L'intellect (*'aql*) est cette capacité naturelle (*fiṭra*) qu'a l'homme de connaître Dieu, quand la foi vient à son aide. Ailleurs Tirmiḏī remplace le mot *'aql* par celui de *ma'rifa* et parle d'une rencontre entre la lumière céleste (*nūr*) et la *ma'rifa*, d'où naît l'adhésion de la foi (*īmān*). V. *K. ġawr al-umūr*, ms. Esat Efendi 1312, fol. 44 a.

SŪ' (fol. 51 b - 52 a)

Sū' est l'opposé de *ḥusn :* sous cette forme nominale, ils caractérisent la catégorie générale du beau et du laid, au sens moral, c'est-à-dire le bon et le mauvais. On parlera, par contre, de *ḥasan* et *sayyi'*, comme adjectifs déterminant l'action comme bonne ou mauvaise, et de *ḥasana* et *sayyi'a* comme synonymes de l'obéissance ou de la désobéissance en matière légale. S'il s'agit, enfin, d'un lieu, on dira *ḥusnä* et *sū'a* au sens de Paradis et de l'Enfer, comme en 53, 31 et 30, 10.

On sait que les théologiens musulmans définissent les catégories du beau et du laid, c'est-à-dire du bien et du mal, en les fondant, soit sur la volonté arbitraire de Dieu, sans référence à la nature des choses ou de l'action humaine, — soit sur le jugement de la raison. Tirmiḏī suit la voie de l'expérience psychologique pour nous expliquer que la différence entre *ḥusn* et *sū'* se prend du côté de leurs conséquences, en tant que le premier engendre la réjouissance et le second le chagrin. Un Ḥadīṯ du Prophète ne dit-il pas: « Est croyant celui que réjouit son obéissance et que chagrine sa désobéissance » ? Or la réjouissance comme le chagrin transparaissent sur le visage; ce sont deux qualités du visage engendrées par le bien et le mal qui habitent la poitrine *(ṣadr)*. Quand quelqu'un dit: cette chose me réjouit *(sarranī)*, cela signifie que la bonté (ou beauté) de cette chose s'est imprimée dans sa poitrine puis a transparu sur son visage, faisant épanouir les traits de son front qui étaient auparavant contractés. Dans *sarra*, réjouir, on retrouve la même racine que dans *asārīr* ou lignes du front. Pareillement quelqu'un dit: cette chose me chagrine, pour indiquer que son effet apparaît sur le visage; il en supprime les traits épanouis et le visage devient inexpressif. Dans le mot *sū'*, mal, on retrouve, en effet, la même racine que dans le verbe *sawwä*, égaliser, c'est-à-dire rendre plats et ternes, à force de chagrin, les traits du visage. Quand, en effet, quelque chose déplaît à l'âme, celle-ci subit une dépression, elle est flétrie et est sans force; ce qui apparaît sur le visage qui est comme fané et dont les traits deviennent inexpressifs. Au contraire, ce qui plaît à l'âme la remplit de joie et de force : elle est

comme gonflée par cette joie et cela s'exprime sur le visage dont les traits deviennent saillants et expressifs.

Telle est donc, au niveau de l'analyse psychologique, la différence entre le bien et le mal, le *ḥusn* et le *sū'*. Mais Tirmiḏī ajoute cette remarque étonnante: la racine de la beauté c'est le rire de Dieu, *ḍiḥk Allah* (1), tandis que la racine de la laideur c'est l'ombre *(ẓill)* de Dieu, cette ombre qui s'étend sur les manifestations du rire pour tout recouvrir et égaliser *(sawā')*. De là vient que l'on appelle le matin *ṣabāḥ* et le soir *masā'*. Il y a, en effet, un rapport sémantique entre *sū'* et *masā'* (2) d'une part, et *ṣubḥ* et *ṣabāḥa*, d'autre part: le soir amène l'obscurité qui recouvre la lumière du jour et chasse la clarté, tandis que le matin dévoile cette lumière, tel un visage qui est appelé *ṣabīḥ* quand, jubilant, il perd le *voile* de la tristesse.

Ces rapprochements sémantiques qui viennent étayer l'analyse psychologique permettent à Tirmiḏī d'énoncer un principe général d'esthétique morale qui est le suivant: tout acte, tout lieu, toute créature ou tout objet quel qu'il soit, qui est en état de dévoilement et de lumière, est par le fait même en état de beauté (ou de bonté); il devient beau. De même, tout objet, tout acte, tout lieu et toute créature qui sont voilés et recouverts d'ombre, subissent une laideur; ils deviennent laids et mauvais.

Nous avons, à dessein, traduit les mots *ḥusn* et *sū'* tantôt par beauté et laideur, tantôt par bien et mal, pour mieux souligner la corrélation qu'il y a en langue arabe, comme en grec du reste, entre ces deux notions; pour les distinguer aussi de deux autres notions qui visent le bien et le mal comme utile et nuisible; je veux dire les notions de *ḫayr* et *šarr*. Tirmiḏī ne définit pas le *šarr*, mais à propos du *ḫayr*, les *wuǧūh* qu'il analyse montrent bien toute la différence qu'il y a entre le *ḥusn*, le bien qui est aussi le beau, et le *ḫayr* qui n'est un bien que parce qu'il procure un bien-être (fol. 61 a).

---

(1) Dans le Coran, il est dit seulement que Dieu est « celui qui fait rire et qui fait pleurer » (53, 43), en un sens métaphorique.

(2) La lettre M dans *masā'* serait donc, pour Tirmiḏī, additive.

Tirmiḏī définit ainsi le *ḫayr:* est bien ce que Dieu choisit (pour ses serviteurs): *mā waqaʿa ʿalayhī iḫtiyār Allāh.* Le *ḫayr* n'est donc pas une qualité inhérente à la chose ou à l'action, mais la conséquence d'un choix: en arabe, du reste, choix *(iḫtiyār)* et bien *(ḫayr)* sont de la même racine; ce choix est celui de Dieu, et c'est un choix non pas absolu, mais en vue de l'homme qui en est le bénéficiaire.

Voilà pourquoi le *ḫayr* sera, en premier lieu, *al-māl,* l'argent, l'opulence *(siʿa)* et la richesse *(ġina),* car par eux sont assurées la bonne marche des affaires de la religion et la subsistance matérielle. De même, en d'autres versets, le Coran appellera *ḫayr* l'islam et la foi, car ils sont le moyen *choisi* par Dieu pour obtenir les biens de l'au-delà. Et enfin, *ḫayr* désignera aussi la loyauté et la fidélité *(wafā, amāna)* ou le bonheur intérieur *(surūr)* en tant qu'ils sont des biens choisis par Dieu et préférés à tout le reste.

ḎIKR (fol. 54 b - 58 b)

Dans son analyse du *ḏikr* (souvenir de Dieu), Tirmiḏī va plus loin que Muqātil (v. plus haut p. 37), sans toutefois déboucher sur les perspectives ontologiques selon lesquelles les soufis postérieurs analyseront le souvenir dans ses rapports à son sujet *(ḏākir)* et à son objet *(maḏkūr).* Il s'arrête à un point de vue plus « cosmique » pour montrer la place du *ḏākir,* de celui qui fait mémoire de Dieu, au sein de la création, laquelle proclame aussi, à sa manière, le souvenir de son Créateur.

Le *ḏikr,* écrit Tirmiḏī, c'est le cœur se hâtant vers Dieu, embrasé de son amour *(ḥubb)* et du désir *(šawq)* de Lui. Tout croyant, certes, porte en lui-même un tel amour et un tel désir, mais à l'état latent, car en lui subsiste encore l'amour sensuel qui le rend égoïste et partagé. Amour et désir éclatent au grand jour chez le *walī* (saint) parce que rien en lui ne s'oppose à leur embrasement. Or cet embrasement est attisé par le souffle de l'exaltation *(bahǧa)* qui passe en réveillant le souvenir de Dieu dans le cœur des *Muwaḥḥidūn,* de ceux qui attestent l'unicité divine. Et quand ceux-ci se souviennent de Dieu, le souffle devient un ouragan qui les emporte dans son mouvement. C'est alors que chacun

savoure la douceur du *ḏikr*, selon son degré propre; c'est alors aussi que les passionnés du désir s'enfoncent dans les vallées de la nostalgie et que les amoureux perdent leur cœur dans les océans du ravissement *(walah)*.

Or c'est en Dieu que s'origine le souvenir que les fidèles ont de Dieu. Dieu, en effet, se réjouit en ses serviteurs qui attestent son unicité, et c'est par la méditation de cette joie qu'il les favorise de son *tawḥīd*, comme il les a créés par la médiation de sa bonté *(ra'fa)*. Le Prophète n'a-t-il pas dit que Dieu se réjouit de la conversion d'un fidèle plus qu'un homme qui, ayant perdu son chameau, le recherche partout et finit par le trouver à l'endroit où il l'avait perdu (1)! C'est donc le souffle de la joie qui donne naissance au souvenir, la joie que Dieu éprouve en ses serviteurs très aimés, et c'est elle qui les amène à se réjouir, à leur tour, en Dieu et à se souvenir de Lui.

Après cette introduction, Tirmiḏī aborde l'étude des divers« aspects » du mot *ḏikr*. En premier lieu, dit-il, *ḏikr* signifie *ṣalāt*, prière (entendez la prière rituelle), laquelle est à la fois gestes et paroles. Or les paroles sont plus nombreuses que les gestes, elles ont plus de poids, plus de valeur pour le Royaume céleste et sont plus efficaces. Et c'est pourquoi le *ḏikr* domine dans la prière, en tout temps et en toute circonstance. Le Prophète n'a-t-il pas dit: « Ils ont reçu ordre d'accomplir la circomambulation, la course, la lapidation et l'arrêt au Maš'ar afin de commémorer le souvenir de Dieu »? Et en effet, la prière nous a été prescrite, mais dans chacun de ses gestes il y a le souvenir; il en est de même pour le pèlerinage et pour la guerre sainte dont il est écrit: « O vous qui croyez! quand vous rencontrerez une troupe (ennemie) soyez fermes et invoquez le souvenir de Dieu fréquemment » (8, 45).

Quant à l'expression orale du souvenir *(ḏikr bi-l-lisān)*, elle est, pour Tirmiḏī, une manière d'extérioriser et de proclamer le souvenir de Dieu dans le but de raffermir par lui les cieux, la terre et les montagnes.

---

(1) On reconnaît ici une transposition de la parabole de la brebis perdue de l'Évangile. Tirmiḏī rapporte ce Ḥadīṯ sans chaîne de transmission (*isnād*).

Toutes ces créatures ont été mises au service de l'homme: c'est pour lui que les cieux envoient leurs pluies sur la terre; pour lui que la terre revit par la pluie et donne ses fruits; pour lui aussi que les montagnes soutiennent la terre. Or de même que, devant la proclamation de l'Associationnisme et les mensonges des juifs et des chrétiens, « les cieux manquent de se fendre, la terre de s'entrouvrir et les montagnes de tomber en poussière » (20, 90), de même les croyants sont invités à extérioriser oralement leur souvenir de Dieu à l'intention de ces éléments qui louent Dieu sans le savoir et par contrainte *(ǧabr)*. Seul l'homme a conscience de sa louange; aussi se tient-il au sein de la nature comme un *imām*; car, conclut Tirmiḏī, toutes les créatures sont soumises aux adamites et les adamites à Dieu. Parmi les créatures, notons-le, Tirmiḏī compte les anges eux-mêmes qui louent Dieu par contrainte et sont au service de l'homme (1).

Ḏikr prend aussi le sens de *ḫawf*, la crainte, en tant que la cause est parfois caractérisée par ses effets. La crainte naît en effet du souvenir, quand le fidèle se rappelle la Majesté et la Grandeur de Dieu qui sont redoutables.

Quand on dit que *ḏikr* signifie *ḥifẓ*, mémoire, on veut caractériser par là la stabilité du souvenir. Le *ḥifẓ*, note Tirmiḏī, est le signe d'une assistance spéciale de Dieu à l'égard des musulmans à qui Il donne de pouvoir retenir par cœur tout le Coran, tandis que les adeptes des autres

---

(1) C'est une idée sur laquelle il revient souvent (v. notamment *K. 'ilm al-awliyā*, ms. Bursa 806, fol. 64 a-b; et *al-Ṣalāt wa-maqāṣiduha* (éd. du Caire, 1965, pp. 94-96). On sait que les théologiens discutent pour savoir qui, de l'homme ou de l'ange, est supérieur. Kalābāḏī rapporte que l'ensemble des soufis s'abstiennent de trancher cette question (*Ta'arruf*, p. 68), mais l'opinion de Tirmiḏī n'est pas douteuse; pour lui, les anges se situent du côté des éléments soumis par leur nature au déterminisme de leurs actions: les anges louent Dieu par contrainte tandis que l'homme le sert librement. C'est pourquoi, note Tirmiḏī, les actions des anges et des éléments de la Nature sont appelées *af'āl*, tandis que celles de l'homme sont appelées *a'māl* qui est le pluriel de *'amal*. Or *'amal* nous renvoie, par l'allitération des lettres, à *'alam* qui veut dire « signe »: les actions de l'homme sont des *signes* extérieurs de ce qui est conçu librement en son cœur comme bien ou mal.

religions ne peuvent réciter leurs Livres saints qu'en recourant aux textes écrits. Le *ḥifẓ* est lié à l'intellect *('aql)* comme le réservoir *(mustawda')* où est emmagasinée la science et d'où elle vient au jour: quand on en a besoin, l'image des lettres imprimées dans la mémoire se présente dans la poitrine, devant le regard du cœur et les lettres coulent, comme une source, les unes après les autres, dans leur ordre de succession, formant ainsi des mots.

Ḏikr signifie aussi, dans certains versets, exhortation *(wa'ẓ)* et information *(ḫabar)* comme il signifie également *qur'ān*, en tant que le Coran est plein du souvenir de Dieu et en tant que, par lui, Dieu devient présent à la mémoire, puisqu'il est Sa parole.

En dernier lieu, *ḏikr* prend aussi le sens de *umm al-kitāb*, la Mère-du-Livre, c'est-à-dire le Livre archétypal qui est auprès de Dieu et qui contient le déroulement de toute la création jusqu'à l'Heure dernière. Ce Livre est appelé aussi *imām*, parce que tous les livres sont contenus en lui et procèdent de lui, tout comme l'agir des adamites, nous l'avons vu, est appelé *imām* de l'agir des autres créatures qui sont subordonnées à l'homme.

ḪAWF - RAĞĀ' (fol. 58 b - 59 b, 76 b)

Dans le mot *ḫawf*, crainte, il y a l'image du cœur qui sursaute et perd son équilibre par angoisse. D'ordinaire le cœur est au calme, bien en place; mais quand l'âme éprouve quelque contrariété, le cœur se sent à l'étroit, il se trouble et bondit comme pour fuire la chose qui contrarie l'âme. Quand, au contraire, l'âme éprouve du contentement, le cœur reste au repos à sa place.

Ḫawf a donc le sens de *faza'*, effroi. Pourtant l'emploi de ces deux mots est divers. Dans *faza'*, il y a l'image de la fuite *(al-faza' ṣūratuhu al-nifār)* ou plutôt le *faza'* se manifeste sous la forme de la fuite; et c'est pourquoi on ne dit pas d'un croyant qu'il éprouve du *faza'* devant Dieu, car le croyant ne fuit pas Dieu; il fuit les créatures vers Dieu ou il fuit le châtiment de Dieu. A l'égard de Dieu, on éprouve le *ḫawf*, la crainte. Tirmiḏī n'explicite pas davantage sa pensée.

Il ajoute, après Muqātil, que dans certains versets, *raǧā'*, espérance, prend le sens de *ḫawf*, parce que l'un et l'autre sont ressentis, physiquement, de la même manière par le cœur. Qu'est-ce que le *raǧā'* ? Matériellement, *raǧā'* (pl. *arǧā'*) signifie les confins d'une contrée. Un cœur qui *espère* est donc un cœur qui tend vers quelque chose, comme on tend le cou pour voir; il y a donc inclinaison et perte de l'équilibre, comme si le cœur était tiré hors de son lieu par ce qu'il espère. Or ce mouvement de décentrement est vécu par le cœur dans la crainte aussi, comme on l'a noté plus haut. Ceci explique que dans le Coran les deux mots, *ḫawf* et *raǧā'*, soient parfois interchangeables: ainsi « ceux qui n'espèrent pas Notre rencontre » (10, 7) peut être traduit par « ceux qui ne craignent pas Notre rencontre », parce que dans les deux cas, l'image du cœur est la même *(tašābuh ṣūratayhimā 'alā-l-qalb) :* dans l'un, il y a décentrement du cœur par attirance vers l'objet désiré; dans l'autre, il y a le même décentrement par répulsion.

Timiḏī note, pour terminer, que *ḫawf* prend parfois le sens de *'ilm*, science, parce que tout ce qui caractérise la crainte prend sa source dans la science: seuls craignent Dieu dans la *ġayb* ceux qui Le connaissent. Dans cette remarque il faut sans doute voir une allusion à la parole de la Bible qui deviendra un Ḥadīṯ: « la crainte de Dieu est le commencement de la sagesse. » Mais cette relation entre la crainte et la science signifie aussi que, pour Tirmiḏī, la crainte n'est pas un mouvement irrationnel comme le donneraient à entendre ses explications physiologiques. Il y a du reste, dans toute son œuvre, une confusion constante entre le plan spirituel et le plan physiologique. Nous ne pouvons ici que nous contenter de signaler cette confusion dont l'étude entraînerait l'examen de tout le système anthropologique de Tirmiḏī.

ṢALĀT (fol. 59 b - 60 b)

Faire la *ṣalāt* ou prier c'est se tenir en face de Dieu pour l'implorer dans le besoin, comme on se met face au feu pour se réchauffer: telle est l'image première et concrète que suggèrent les verbes *ṣalā* et *iṣṭalā*. On lit en effet dans le Coran: « Je vous ai avertis d'un Feu... qu'affronte

(yaṣlā) seul le très Impie» (92, 15). De même donc que l'on se tient devant le feu pour se chauffer, de même aussi le fidèle se tient par son corps, dans la prière, face à la majesté, la grandeur, la gloire, la miséricorde et la bonté de son Seigneur, grâce au *tawḥīd* et à l'amour qui sont en son cœur, afin de s'attirer les faveurs divines. L'homme entre dans la prière comme dans l'asile de Dieu et comme en un lieu sacralisé *(ḥarām)* par la formule du *takbīr*; il s'y dépouille de tous les actes profanes comme de parler, regarder, marcher, manger et boire, etc., car il entre en un état de sacralisation bien plus stricte que la sacralisation du pèlerinage. Cette dernière est symbolisée par l'entrée dans l'enceinte du Sanctuaire, tandis que la prière est l'entrée dans l'enceinte de la Proximité divine. En cette Proximité, le fidèle s'expose à la lumière de son Seigneur, comme l'on s'expose à la chaleur du feu, et il L'implore, car la prière est le lieu de l'exaucement.

Tel est, pour Tirmiḏī, le sens premier de *ṣalāt*, un sens tiré du verbe *ṣalā* qui désigne, originellement, l'acte de s'exposer à la chaleur du feu. On peut cependant traduire *ṣalāt* par *du'ā'*, invocation, parce que si le fidèle se tient devant Dieu, c'est pour L'invoquer par ses noms et Lui parler dans l'intimité, en proclamant sa transcendance et en Le louant par ses attributs et les actions qui émanent de ces attributs.

Cette louange est appelée, paradoxalement, *ṯanā'*. En lui-même, Dieu est un, isolé dans son unité, unique par son unicité, et il n'y a point là d'attribut. La louange sous forme de *ṯanā'* invoque Dieu par ses attributs, pris par couple, puisque dans *ṯanā'* il y a l'idée de dualité (*iṯnayn* = deux), et cette dualité se situe uniquement du côté de l'invoquant: pour nous seulement il y a diversité de sens dans les attributs divins, alors qu'en Dieu et pour Dieu il y a identité (1).

Mais que signifie la prière quand le Coran l'attribue à Dieu? Pour

(1) Tirmiḏī se situe ici du côté des Mu'tazilites; ce n'est du reste pas le seul point où il adopte une position mu'tazilite ou semi-mu'tazilite. Pourtant, dans la question des anges il prend une position opposée à celle des Mu'tazilites qui considéraient les anges supérieurs aux hommes.

Ṭirmiḏī, on dit de Dieu qu'il « prie » en tant que, se tournant vers son serviteur, Il formule une invocation à son adresse, et cette invocation Dieu se l'adresse à Lui-même disant: que ma miséricorde envers un tel précède ma colère contre lui! Tirmiḏī rapporte de Ḥasan Baṣrī le Ḥadīṯ suivant: « Un jour, les fils d'Israël demandèrent à Moïse: ton Seigneur prie-t-il? Moïse les fit taire, mais Dieu s'adressa à lui, disant: Je t'ai envoyé pour que tu sois le trait d'union entre eux et Moi; que t'ont-ils demandé? Moïse lui rapporta leur question, et Dieu répondit: Dis-leur: oui, je prie, et ma prière est que ma miséricorde précède ma colère. »

Or parce que tel est le sens de la prière attribuée à Dieu, *ṣalāt* prend aussi le sens de *maġfira*, en tant que le pardon est un des éléments contenus dans la prière faite par Dieu. Car si Dieu a un tel souci de son serviteur qu'il souhaite, en lui-même, que sa miséricorde précède sa colère, il est manifeste que dans une telle prière est contenu le pardon des péchés, comme y sont contenus, du reste, tous les autres bienfaits que l'homme peut désirer.

KATABA (fol. 61 a)

Le verbe *kataba* qui signifie, dans le langage courant, écrire, prend dans le Coran un contenu impératif qui est traduit par les termes de *faraḍa*, *qaḍa* et *awǧaba :* trois *wuǧūh* qui diffèrent entre eux par des nuances.

Tirmiḏī explique que, littéralement, *kataba* signifie organiser les choses, les ordonner *(tanẓīm)*. De là vient, en langage militaire, le mot *katība* qui désigne une unité de l'armée; de là aussi le mot *kitāb*, livre, parce que les lettres y sont transcrites dans un certain ordre.

A partir de cette idée de *tanẓīm*, de mise en ordre des choses, Tirmiḏī explique le contenu impératif que prend le mot *kataba* dans le Coran et justifie sa traduction par *faraḍa*, *qaḍa* et *awǧaba*.

Une chose est dite *mafrūḍ*, quand son début et sa fin ont été clairement délimités. Ainsi le Coran parle-t-il de *naṣīb mafrūḍ*, de « part déterminée » (4, 7, 118). Il y a donc *farḍ*, obligation, dans ce que Dieu *écrit*, parce qu'il délimite et détermine le début et la fin de ce qui est imposé par lui (prescrire: *pre-scribere*).

Le mot *qaḍā'* signifie l'exécution d'un ordre, sa mise en application *(imḍā' al-amr wa-infāḏuhu)*. Or il ne peut être exécuté que suivant une coordination et selon un plan où s'organisent les divers éléments et les multiples moments de l'action. Pour autant que l'exécution s'opère par la médiation du corps, elle implique en effet mouvements et gestes multiples qui demandent à être coordonnés *(naẓm)* pour devenir une action ordonnée *(manẓūm)* : ordonnée signifiant à la fois organisée et prescrite.

Enfin, *kataba* est traduit par *awǧaba*, parce que *wuǧūb* signifie l'obligation considérée du côté psychologique, en tant que le cœur en prend connaissance et qu'elle s'impose à lui comme devoir. Or seul ce qui est *ordonné*, c'est-à-dire clairement délimité, s'impose comme obligatoire.

Au fol. 66 a, Tirmiḏī reprend ces idées à propos du mot *farḍ*, obligation. *Farḍ* signifie originellement l'acte de découper, d'ajuster une chose, en sorte qu'apparaissent ses délimitations ou, comme dit Tirmiḏī, son commencement et sa fin. Ainsi dans le verset cité plus haut, *naṣīb mafrūḍ* signifie une part bien délimitée de telle sorte que sa quantité soit connue. De là vient que le verbe *faraḍa* prend le sens d'expliciter, *bayyana*, comme en 24, 1 où il est dit : « Voici une sourate que Nous avons fait descendre et que Nous avons explicitée *(faraḍnāha)* », c'est-à-dire dont Nous avons montré le contenu concernant le licite et l'illicite en sorte que ceux-ci soient bien connus. Les droits de Dieu s'inscrivent dans des obligations *(farā'iḍ)* comme le contenu dans son contenant, car ce qui est connu n'est tel que parce qu'il révèle son contenu, c'est-à-dire en tant qu'il se manifeste lui-même comme contenant *(wiʿā')*.

Ces annotations psychologiques, que Tirmiḏī fonde sur des rapprochements sémantiques, contiennent des vues originales et profondes sur la nature de l'obligation. Pour notre théologien musulman, une obligation n'est pas d'abord une forme a priori de la conscience morale, mais une « écriture », une pré-scription qui révèle à l'homme de l'extérieur les limites de ce qui est licite ou illicite. La grâce que fait Dieu à l'homme c'est précisément de lui faire connaître clairement *l'ordre* des choses.

Les *farā'iḍ*, les obligations légales, ce sont des cadres *(qawālib)* à l'intérieur desquels s'in-scrivent les droits *(ḥuqūq)* de Dieu, et il n'y a obligation que s'il y a délimitation claire de ce qui est à faire ou à ne pas faire: *a'māl al-ağsād qawālib al-ḥuqūq*, dit Tirmiḏī en une formule très dense: les œuvres corporelles, c'est-à-dire justement les *farā'iḍ*, les actes réglés par la Loi, sont les cadres ou les contenants des droits de Dieu; autrement dit, le lieu de leur détermination et de leur révélation: *wa'ā* signifie en effet à la fois contenir et comprendre, car seul ce qui est contenu, c'est-à-dire délimité, est connu. Et c'est seulement quand Dieu « écrit » *(kataba)* les choses de cette manière, quand il en fait connaître les délimitations, que les choses deviennent obligatoires, *mafrūḍa*.

ṬAHŪR (fol. 66 b - 67 b)

Dans les deux versets coraniques où il apparaît (25, 48 et 76, 21), le mot *ṭahūr* est traduit généralement par « pur ». Tirmiḏī, pour sa part, nous renvoie à une autre notion que la pureté. *Ṭahūr*, dit-il, signifie *ğamū' lima tafarraqa*, récapitulant ce qui est dispersé. L'eau est dite *ṭahūr*, parce qu'elle produit le *ṭuhr*, le rassemblement de ce qui est dispersé. Mais qu'est-ce qui est dispersé? Faisant appel à des données d'origine imāmite ou qarmate, ou interprétant simplement certains éléments du récit de l'Ascension nocturne *(isrā')*, Tirmiḏī explique que tout fidèle, professant l'unicité de Dieu, a une forme *(ṣūra)* de lumière comme il a une forme corporelle. Grâce à ces formes de lumières, les prophètes se rendent présents dans tous les lieux et sur toutes les terres, selon qu'il est rapporté d'Ibn 'Abbās qui aurait dit: « Sur toutes et chacune des Terres, il y a un Adam semblable à Adam, un Noé semblable à Noé, un Abraham semblable à Abraham, un Moïse semblable à Moïse, un Jésus semblable à Jésus et un Mahomet semblable à Mahomet. » Car, tandis que leurs corps sont enterrés dans les tombes, leurs lumières prennent des formes à l'image de leurs corps et se rendent présents sur toutes les Terres et dans tous les Cieux. C'est ainsi que, la nuit de son *isrā'*, Mahomet vit d'abord Moïse debout en prière dans sa tombe; puis, quand il entra à Jérusalem, Moïse était là pour le recevoir, le saluer

et se ranger derrière lui pour accomplir la prière; Mahomet fut ensuite enlevé au Ciel, et il vit Moïse une troisième fois au sixième Ciel. Ce que Mahomet voyait, c'était donc des lumières qui prenaient la forme de Moïse.

Or non seulement les Prophètes, mais les saints et les hommes purs ont, eux aussi, des lumières, et ces lumières prennent des formes grâce auxquelles ils se rendent présents soit à un rite de commémoration soit au « Temple servi » (52, 4), comme ils se rendent présents au Ciel et sur la Terre. Quand un saint contracte une impureté légale, ses formes de lumières se dispersent. Aussi a-t-il besoin de se purifier par l'eau et cette eau rassemble à nouveau ses formes autour de lui: elle est *ṭahūr*.

En fait, il y a trois moments dans cet acte rituel de purification par l'eau. Le premier moment est appelé *ġasl*, quand on fait *couler* sur soi l'eau: *ġasl* signifie en effet, littéralement, l'acte de faire couler de l'eau. D'où le mot *ġislīn* par lequel le Coran désigne les chairs et le sang qui *couleront* des damnés en Enfer (69, 36). Le second moment est appelé *wuḍū'*, terme dans lequel on retrouve l'image de quelque chose qui brille à force de blancheur; on dit ainsi d'un visage qu'il est *waḍī'*, brillant, illuminé *(mušriq)*. Le fidèle qui fait couler sur soi de l'eau brille par la pureté qu'il récupère. Il y a, enfin, le troisième moment, celui où l'eau est dite *ṭahūr* parce que l'image de lumière, dispersée par l'impureté, est de nouveau, par elle, rassemblée. L'exégèse que fait Tirmiḏī de ce dernier terme est certes insolite, d'autant plus insolite qu'il ne semble pas l'avoir reprise ailleurs (1). Cette exégèse est peut-être fondée uniquement sur le rapprochement sémantique qu'il opère entre *ṬuHR* et *RaHṬ*, ce genre de rapprochement fondé sur l'allitération des lettres étant assez fréquent chez les Arabes. *Rahṭ* signifie, en effet, *ǧamā'a*, agglomération de personnes rassemblées autour d'une affaire; d'où le sens de « rassemblement » donné au mot *ṭuhr*.

---

(1) Du moins nous ne l'avons pas retrouvée dans les ouvrages que nous avons lus de lui.

ẒANN (fol. 67 b)

On appelle *ẓann* (opinion) tout ce qui apparaît au cœur et que le cœur considère tel qu'il lui apparaît, avec suspicion et sans certitude. Si cependant le préjugé favorable prédomine sur le cœur, alors l'opinion devient *'ilm*, science; sinon, il y a seulement supposition liée à la suspicion. Ainsi quand le Coran dit: « Et David *ẓanna* que nous l'avions seulement tenté » (38, 24), cela signifie: et David eut la science... et cette science lui vint de la parabole que les anges lui racontèrent; il comprit avec certitude l'immoralité de son action quand il tua Urie.

Mais dans d'autres versets, *ẓann* signifie opinion, c'est-à-dire une connaissance qui n'est accompagnée ni de certitude *(yaqīn)* ni du dévoilement de la science. *Ẓann* prend aussi le sens de soupçon, en tant que la suspicion *(tuhma)* accompagne la supposition: c'est donc une opinion *suspecte*.

Notons que Muqātil avait trouvé trois sens *(wuǧūh)* au mot *ẓann: yaqīn*, *šakk* et *tuhma*. Selon lui, *ẓann* a le sens de *yaqīn* (certitude) en 38, 24 que nous avons vu plus haut, et aussi en 69, 20 où R. Blachère traduit: « Je devinais que je trouverais mon jugement. » Muqātil pense qu'il faut traduire: « J'avais la certitude que... » — *Šakk* signifie doute, et ce sens du *ẓann*, Muqātil le lit en 45, 32 où, à propos de l'Heure, les infidèles disent: « Nous n'avons pour opinion que le doute, *in naẓunna illā ẓannan.* » — Enfin, le sens de *tuhma*, suspicion, sur laquelle insiste Tirmiḏī, apparaît en 33, 10: « Vos cœurs remontèrent à votre gorge et vous en vîntes à *suspecter* Dieu » (1).

ḤIKMA (fol. 67 b - 68 a)

Tirmiḏī est revenu plusieurs fois, dans ses divers ouvrages, sur la définition de la *ḥikma*, sagesse. Dans la notice qu'il lui consacre ici, nous ne retrouvons que certains éléments de sa doctrine. La sagesse, écrit-il,

---

(1) Il y a aussi le verset 81, 24. La Vulgate transcrit *ḍanīn* (avare), tandis que Muqātil et Tirmiḏī lisent *ẓanīn* (suspect).

est l'intériorité de la science *(bāṭin al-'ilm)*. Son extériorité est du domaine de ceux qui ont la science du commandement divin *(amr)*, tandis que l'intériorité est à ceux qui ont la science de Dieu et la science du gouvernement divin *(tadbīr)*. Ceux qui ont la science du commandement sont les agents civils *('ummāl)* de Dieu, tandis que les autres sont ses officiers qui conduisent les armées vers Lui. Ce sont ces derniers qui sont visés par le Coran quand il dit: « Obéissez à Allah, à son Apôtre et à ceux d'entre vous qui détiennent le commandement » (4, 59). Il y a une très grande distance entre ceux qui détiennent la science de Dieu et ceux qui n'ont que la science de ses commandements, car ces derniers ignorent ce qu'est Dieu et ce qu'est sa sagesse. La distinction entre extériorité et intériorité de la science découle de la parole du Prophète qui dit: « Il n'y a pas un seul verset du Coran qui n'ait un dehors et un dedans, un *ẓāhir* et *bāṭin.* » Ceux qui s'arrêtent au *ẓāhir* ne connaissent que la lettre de la loi et ses prescriptions; les autres visent à connaître le Maître de la Loi.

Après cette introduction, Tirmiḏī tente de fonder sur sa définition de la *ḥikma* les divers *wuǧūh* qu'on lui attribue. Si elle a le sens de *fiqh* (discernement), de *'ilm* (science) ou même de *nubūwa* (prophétisme), c'est que tous les trois sont des manifestations de la sagesse. Il en va de même du *qaḍā' bayn al-ḫalq*, de l'acte de judicature (1) car un tel acte est le fruit de la sagesse qui suppose, elle-même, l'équité *('adl)*.

Si nous nous reportons aux autres œuvres de Tirmiḏī, nous trouvons tout d'abord, dans le *Kitāb 'ilm al-awliyā'* (2), une explication de ce que sont l'intériorité et l'extériorité qui sont objet de la science et de la sagesse: « Tout ce que Dieu a imposé aux hommes, positivement ou négativement, a nécessairement, écrit Tirmiḏī, un dehors et un dedans. » Son dehors c'est la lettre même du commandement, lettre à laquelle les fidèles doivent se soumettre, tandis que son dedans, ce sont les motifs ou les fins pour lesquels Dieu impose ou interdit aux hommes telle ou

---

(1) Allusion à Solomon qui fut doué de sagesse comme juge.

(2) Ms. Bursa, 806, fol. 65 b.

telle chose. La connaissance de ces motifs n'est donnée qu'au Prophète et à ses héritiers, les *Ḥukamā'*, détenteurs de la Sagesse. »

Selon ce texte, il y a donc d'un côté la *science* qui est la connaissance des commandements divins dans leur littéralité, et de l'autre la *sagesse* qui atteint le pourquoi de ces commandements (1). En fait, les divisions du savoir religieux sont plus complexes que cela, et il n'est pas toujours facile de voir quelle est la pensée exacte de Tirmiḏī. Plus haut, nous l'avons vu parler d'une triple science, l'une portant sur Dieu, la seconde sur le gouvernement de Dieu et la troisième sur le commandement de Dieu. Il reprend cette triple division, d'une façon plus explicite, dans ce même *K. 'ilm al-awliyā'* (fol. 74 a) : « Il y a des hommes, écrit-il, qui sont savants dans la connaissance du commandement de Dieu, c'est-à-dire de ce qui est licite ou illicite : ils portent les marques de la science *('ilm)* et sont connus par elle ; il y a d'autres hommes qui sont savants dans la connaissance du gouvernement divin : ils portent les marques de la sagesse et sont connus par elle ; il y en a d'autres, enfin, qui sont savants dans la connaissance de Dieu : ils portent les marques de Sa lumière et de Sa grandeur et sont connus par Dieu ; ce sont les amis de Dieu *(awliyā')*. » Tirmiḏī fait remonter l'origine de cette division tripartite à Jésus lui-même avec qui il n'est cependant pas tout à fait d'accord : « On rapporte de Jésus — sur lui soient les prières de Dieu — qu'il disait : "Il y a trois sortes de savants : il y a celui qui est docte en la connaissance de Dieu, sans l'être en la connaissance du commandement de Dieu ; il y a aussi celui qui est docte en la connaissance du commandement de Dieu, sans l'être en la connaissance de Dieu ; et il y a, enfin, le savant qui a l'une et l'autre connaissance." Or Jésus semble identifier ici la science du gouvernement divin et de Sa souveraineté avec la science de Dieu. Quant à nous, nous les distinguons, parce que la science du gouvernement appartient aux serviteurs et entre dans le domaine de la servitude cultuelle, tandis que la science de Dieu est la louange qui se manifeste sur

---

(1) Tirmiḏī a consacré à ce sujet tout son ouvrage intitulé *'Ilal al-'ubūdiya* dont on trouvera une analyse dans *Essai*, pp. 288-289.

les langues, venant des jardins du cœur (fol. 41 b)... Et en effet, la science de Dieu et de Sa puissance te conduit vers ton intériorité, alors que la science du gouvernement divin te ramène à ton extériorité... Par la première, tu es attentif à Dieu et tu entres dans le domaine de la *murāqaba*, de la contemplation en toute chose, par la seconde, tu te représentes l'image des actions et tu vois la hiérarchie des œuvres auprès de Dieu; car autre est le degré de la prière, autre celui de l'aumône, et chaque action a son degré propre et sa récompense, comme elle a son image propre, puisque les images sont les principes de l'action» (fol. 42 a) (1).

On voit donc que dans le texte que nous analysons, Tirmiḏī situe la science du gouvernement divin du côté de l'extériorité, alors que précédemment il l'identifiait avec la sagesse, laquelle se situe du côté de l'intériorité. La science du gouvernement étant la science de la valeur de nos actions devant Dieu, elle renvoie à la sphère de la moralité qui se situe hors de la sphère «théologale» ou sapientielle qui est contemplation de Dieu.

Dans une des questions traitées dans le manuscrit 104 de la Ẓāhiriya, à Damas (fol. 299), Tirmiḏī reprend la division attribuée à Jésus et la fait sienne, sans toutefois parler de la *ḥikma*: «Les savants sont trois, écrit-il: celui qui connaît Dieu sans connaître le commandement *(amr)* de Dieu: celui-là est unique en son genre! — celui qui connaît et Dieu et son commandement: celui-là est parfait! — et enfin, celui qui connaît le commandement de Dieu sans avoir la science de Dieu: celui-là a seulement le nom de savant, parce qu'il connaît les prescriptions légales de Dieu; étant ignorant de Dieu, sa science le brûlera, car il en tire orgueil et l'utilise pour dominer et s'enrichir.»

La mention de la *ḥikma* disparaît aussi dans un texte court mais

(1) Pour Tirmiḏī, l'image (*ṣūra*) des choses se profile sur le cœur comme une ombre à travers laquelle le cœur découvre le *ma'nā* des choses, «l'intention» qui leur donne sens. C'est à cause de cela que l'image est dite «principe d'action». V. ms. Bursa, 806, fol. 40 a et 44 b-45 b.

très net du *Kitāb al-akyās wa-l-muġtarrīn* (1): « La science, écrit Tirmiḏī, est de trois sortes: la science de Dieu et de Ses noms; la science du gouvernement, et enfin la science de ce qui est ordonné ou prohibé par Dieu. »

Elle reparaît dans les *responsa* à diverses questions posées à Tirmiḏī, dans le manuscrit conservé à Valiyuddin 770. Aux fol. 6 b - 7 a, tout d'abord apparaît une distinction entre sagesse supérieure *(ḥikma ʿulyā)* et sagesse inférieure (*ḥ. dunyā*); par contre, il n'est plus question que de deux *sciences*, Tirmiḏī identifiant la science du *tadbīr* avec celle du *amr*. L'intériorité de cette science du *tadbīr* et *amr* constitue la sagesse inférieure, celle qui est donnée aux *Sālikūn*, à ceux qui sont encore en marche dans la voie des saints *(ṭarīq al-awliyā)*; tandis que la sagesse supérieure, celle qui est donnée aux grands et aux *maǧḏūbūn*, à ceux qui sont conduits sur la voie des prophètes *(ṭarīq al-anbiyā)*, cette sagesse est l'intériorité de la science de Dieu (entendez la science dont l'objet est Dieu).

Plus loin, aux fol. 27 a - 31 b, Tirmiḏī répond *ex professo* à une question sur « les diverses espèces de sciences », et dans cette réponse apparaissent de nouveaux éléments (2) comme le terme de *maʿrifa* qui ne figurait pas dans les divisions précédentes:

« Tu m'as demandé, écrit Tirmiḏī, de t'expliquer les diverses espèces de sciences, combien elles sont et quelle est leur finalité. Or la science, selon nous, est de trois espèces: une première espèce est la science du licite et de l'illicite; une seconde espèce est la sagesse *(ḥikma)* et une troisième la *maʿrifa* (gnose)... Les savants en licite et illicite te conduisent sur la voie de la Loi *(šarīʿa)* au Paradis; — Les savants en sagesse te conduisent sur la voie de la sincérité ou intention droite *(iḫlāṣ)* dans la pratique de la Loi vers les « stations » *(manāzil)* de la Proximité *(qurba)*; — mais les grands, ceux qui sont savants en la science de la gnose *(ʿilm*

---

(1) Ms. Ẓāhiriya de Damas, 104, fol. 134.

(2) Certains de ces éléments se retrouvent, éparpillés, dans d'autres ouvrages comme *K. al-akyās wa-l-muġtarrīn*, ms. Ẓāhiriya, 104, fol. 138 sq. et ms. Bursa, 806, fol. 74 a.

al-ma'rifa), te conduisent, sur la voie de la pureté et de la non-souillure *(nazāha)*, à Dieu. » Tirmiḏī ajoute que les savants en licite et illicite sont en grand danger, car les uns sont rapporteurs de Ḥadīṯ, les autres des juristes qui utilisent leur *ra'y* pour comprendre ce que sont le licite et l'illicite; mais ni les uns ni les autres n'atteignent la certitude *(yaqīn)* pour remplir leur fonction avec intégrité. Quant aux sages, ils t'enseignent à accomplir tes œuvres avec droiture, tandis que les gnostiques te montrent comment garder ton cœur droit à l'intérieur de cette droiture des œuvres, afin qu'il ne s'attache pas à elles: car l'attachement aux œuvres devient un voile pour le cœur.

ẒULM (fol. 68 b)

Le mot *ẓulm* qui signifie injustice, dérive de *ẓulma*, obscurité. Car l'injustice est, en elle-même, ténébreuse, ses œuvres sont ténébreuses et elle couvre le cœur, la poitrine et le visage de l'homme de ténèbres. Elle conduit aussi, par la voie des ténèbres, vers la prison ténébreuse qui est l'Enfer. La raison en est que la justice est, elle, lumière, et quiconque s'éloigne de la justice pour opprimer autrui, tombe par le fait même dans les ténèbres.

Le mot *ẓulm* peut, du reste, être appliqué à tout désordre. Ainsi appelle-t-on *ẓulm* l'associationnisme *(širk)* parce que l'homme méconnaît les droits de Dieu, en lui associant, dans Sa royauté, quelqu'un d'autre qui n'y a aucun droit. De même, la désobéissance à la Loi *(ma'ṣiya)* est un *ẓulm*, parce que l'on se montre injuste à l'égard de soi-même, on se lèse en se privant du lot de biens que Dieu a déterminé à chacun en le créant.

TA'WĪL (fol. 69 b - 70 a)

Construit sur la forme *taf'īl*, le verbe *ta'wīl* signifie rechercher le commencement *(awwal)* d'une chose. Celui en effet qui connaît les débuts des choses et le principe des actions, atteint le *ta'wīl*. Or le principe des choses et leur commencement se situent dans la science de la genèse *('ilm al-badū)*, cette science que Dieu a manifestée le jour où Il a fixé les mesures des choses et créé les êtres à partir des ténèbres.

Ta'wīl signifie donc reconduire les choses à leurs principes grâce à la lumière de Dieu. Tirmiḏī tente de rattacher à ce sens les divers *wuǧūh* du mot *ta'wīl*, mais ses explications sont plus ou moins convaincantes. Ainsi, dans certains versets, *ta'wīl* signifie *tafsīr*, c'est-à-dire écartement du voile qui cachait le sens ésotérique du Coran. Ailleurs il signifie interprétation des songes *(ta'bīr al-ru'ya)*, car le contenu de ces songes, ce sont des symboles *(amṯāl)* qu'il faut dépasser *('abara)* pour atteindre le commandement de Dieu symbolisé en eux. Ce qui est donc premier *(awwal)*, c'est le commandement; aussi y a-t-il *ta'wīl* quand du symbole on passe à ce que Dieu a décrété et inscrit sur le Tableau *(lawḥ)*. En troisième lieu, *ta'wīl* devient synonyme de *'āqiba*, fin dernière, en tant que la fin ultime d'une chose est déjà contenue en son principe, — ou de *marǧa'*, point de référence, car le point de référence d'une chose c'est le point de départ où tout débute et vers où tout retourne: le verbe *ālā (ya'ūlū)* ne signifie-t-il pas *raǧa'a*, s'en retourner?

Ta'wīl signifie enfin réalité *(ḥaqīqa)* (1), car toute chose débute grâce au Réel (*al-Ḥaqq* = Dieu) et atteint sa *réalité* parfaite en s'achevant. Son commencement est donc lié à son terme comme son terme est contenu dans son commencement, puisque la cause des deux est la même, c'est-à-dire Dieu.

ISTIĠFĀR (fol. 70 a)

Comme pour beaucoup de termes religieux coraniques, le mot *istiġfār* a, à l'origine, une signification très concrète qui vise les gestes quotidiens de l'homme dans le monde. *Ġafara* veut dire, en effet, couvrir, cacher quelque chose. Et c'est à ce sens originel et concret que Tirmiḏī ramène les divers *wuǧūh* du verbe *istiġfār*. Littéralement il signifie demander la *maġfira* de Dieu, c'est-à-dire demander que Dieu *couvre* du voile de sa mansuétude le mal commis par l'homme. En péchant, l'homme se situe hors du voile de la sauvegarde divine, exposé à la diffamation et à la perte de sa bonne réputation, comme un être nu. Aussi lui est-il

(1) Muqātil, nous l'avons vu, dit *taḥqīq*, réalisation.

prescrit de demander la *maġfira*, c'est-à-dire de demander que Dieu cache son péché en le couvrant du voile de Sa mensuétude. Grâce à ce voile, l'homme échappe à la punition méritée par son péché.

On voit donc que Tirmiḏī ne donne pas au mot *maġfira* le sens qu'a en français le mot « pardon » par lequel on le traduit. Ce sens existe certes, et il est alors rendu par *'afū*, mais il est secondaire et dérivé, le sens premier étant celui que nous venons de dire et dont la traduction est *ġiṭā'*, l'acte de couvrir ou de voiler.

En deux versets (3, 17; 51, 18), le mot *istiġfār* prend le sens de *ṣalāt*, prière, et il est alors lié au mot *asḥār* (point du jour): *wa-bi-l-asḥār hum yastaġfirūn*; Blachère traduit « à la prime aube, ils implorent le pardon », tandis que, selon Muqātil et Tirmiḏī, il faudrait traduire: « au point du jour, ils prient ». Tirmiḏī note qu'il est permis d'appeler la prière *maġfira*, parce que, dans la prière, l'homme s'expose à la mansuétude et à la miséricorde de Dieu afin qu'Il étende sur lui leur voile.

DĪN, ISLĀM, ĪMĀN (fol. 70 a - 72 a)

Nous regroupons ici ces trois notions que Tirmiḏī étudie successivement. A travers ces analyses s'esquisse l'essence de la religion telle que la comprend Tirmiḏī et avec lui les soufis.

Dīn, que l'on traduit par culte ou religion, est la catégorie de base; elle est du reste une catégorie profane avant d'être religieuse puisqu'elle renvoie à des images spatiales. *Dīn* vient du verbe *dāna* qui signifie *ḫaḍa'a*, se soumettre, mais dans le verbe *dāna* on retrouve l'adverbe qui veut dire *au-dessous*: toute chose qui se situe au-dessous d'une autre est dite lui être soumise.

L'homme se situe certes au-dessous de Dieu, mais cela ne suffit pas pour élever le *dīn* au rang d'une catégorie religieuse. L'homme, remarque Tirmiḏī, a été créé avec l'orgueil en lui, parce qu'il a été créé du limon de la terre dont il a hérité la rigidité *(ṣalāba)*. Il n'est donc pas enclin naturellement à se soumettre, à avoir un *dīn*. Aussi Dieu prend-il l'initiative de l'appeler à cette soumission, en s'adressant à son cœur, et c'est du cœur, comme réponse à l'initiative divine, que le *dīn* naît. Il s'exprime

ensuite dans les membres du corps *(arkān)*, lesquels exécutent les ordres de Dieu, en se *soumettant* à ses commandements et ses décisions.

A partir d'une telle attitude sont rendus possibles les autres catégories religieuses fondamentales, à savoir la foi *(īmān)*, le remise de soi à Dieu *(islām)* et la sincérité *(iḫlāṣ)* (1). Ces trois catégories sont présentées par Muqātil et Tirmiḏī comme des *wuǧūh* du mot *dīn*, parce qu'elles sont en fait conditionnées par la soumission de l'homme à Dieu, soumission sans laquelle elles ne peuvent exister. Avant de voir avec Tirmiḏī ce que sont *īmān* et *islām*, relevons brièvement les autres *wuǧūh* ou sens du mot *dīn*, dans le Coran. Muqātil en avait signalé trois: *tawḥīd*, *ḥisāb*, et *ḥukm*.

Tawḥīd c'est l'attestation qu'il n'y a de dieu qu'Allah. Quand le Coran dit: « La religion *(dīn)* aux yeux d'Allah est l'Islām » (3, 19), *dīn* signifie cette attestation en tant qu'elle présuppose l'attitude de soumission à Dieu.

Si le mot *dīn* prend, dans d'autres versets (surtout 1, 4), la signification de *ḥisāb*, de Jugement dernier où il sera *demandé compte* à chacun, cela vient de ce que le jour du Jugement est le temps de la soumission, sans possibilité aucune de révolte ou de dénégation: l'homme sera interrogé par Dieu sur ce qu'Il lui a prescrit, sur ce dont Il l'a rendu responsable et sur les engagements pris par lui, et en tout cela, l'homme devra faire la preuve de sa loyauté *(wafā')*. Mais à travers toutes ces questions auxquelles il est sommé de répondre, ce que vit l'homme, c'est en réalité l'épreuve de la soumission.

Dīn signifie enfin le décret de Dieu et la prédestination *(ḥukm, qaḍā')*, en tant que ceux-ci atteignent l'homme précisément pour le contraindre à la soumission.

Passant du mot *dīn* aux mots *īmān* et *islām*, Tirmiḏī note que dans ces deux notions il y a plus que la simple soumission. En effet, éclairé par la lumière de la révélation, l'homme reconnaît son Seigneur à qui

---

(1) Ni Muqātil ni Tirmiḏī n'inclut ici la catégorie de *iḥsān*, traditionnellement liée à *īmān* et *islām*.

il s'attache avec quiétude; son âme se tranquillise alors et son cœur se raffermit par la connaissance qui lui est donnée. Il s'abandonne alors à Dieu et se conforme à Ses ordres. Cet abandon dans la servitude, c'est l'*islām*, tandis que la tranquillité de l'âme et la quiétude du cœur sont la foi *(īmān)* : double moment d'un seul engagement par lequel l'homme se lie à Dieu *('aqd wāḥid)*. A la soumission par laquelle se définit le *dīn* le mot *islām* ajoute donc un mouvement d'abandon dynamique par lequel le croyant se livre à Dieu pour accomplir ses ordres et se conformer à ses jugements. Dans cet abandon, il trouve la quiétude *(ṭuma'nīna)* du cœur et le repos de l'âme qui caractérisent l'*īmān* : dans *īmān* on trouve en effet la racine de *amuna* qui veut dire « être fidèle » et de *amina* qui signifie « être en sécurité ».

Tirmiḏī ajoute que les jugements de Dieu atteignent l'homme sous une double forme: d'abord sous la forme des événements de la vie: richesse ou pauvreté, heurs et malheurs sont autant de manifestations de ce que Dieu a décrété pour l'homme. La réponse de celui-ci consistera à accepter sans trouble *(ǧaza')* ces situations où la vie le met et à les vivre dans le *riḍa*, l'agrément; — ensuite, sous la forme des obligations légales qui incitent l'homme à l'action. Car il ne s'agit pas seulement d'accepter *(riḍa)* mais de s'abandonner activement aux jugements de Dieu pour faire ce qu'il ordonne et s'abstenir de ce qu'il défend: alors seulement on est *muslim*.

Tels seraient donc les *wuǧūh* fondamentaux de *islām* et *īmān*. De là dériveraient les autres *wuǧūh* complémentaires: *iḫlāṣ* et *iqrār* pour *islām*, d'une part, *taṣdīq* et *tawḥīd* pour *īmān*, d'autre part.

Parmi les versets où le mot *islām* prend le sens de *iḫlāṣ*, Muqātil avait retenu surtout ceux où il figure dans une expression imagée que l'on pourrait traduire littéralement par « abandonner *(aslama)* son visage à Dieu » (2, 112; 3, 20; 4, 125, etc.) et que lui-même traduit par une autre expression coranique « *aḫlaṣa al-dīn* ». Blachère traduit cette dernière expression par « vouer un culte à Allah », ce qui n'en rend le sens que très approximativement, car *aḫlaṣa* est plus que vouer.

Pour déterminer le sens du mot *iḫlāṣ* et montrer par là son lien avec *islām*, Tirmiḏī l'oppose au *širk*, l'associationnisme. Celui qui est associationniste, écrit-il, est un homme partagé, divisé: tantôt il s'abandonne à Dieu et tantôt aux idoles: son abandon n'est donc pas *ḫāliṣ*, pur, orienté dans une seule direction, puisque son *visage* se tourne tantôt du côté de Dieu et tantôt du côté des créatures: son cœur vole vers Dieu par la connaissance innée *(fiṭra)* qu'il en a, mais son amour pour les idoles le rive auprès d'elles. Tout autre est la situation de l'homme qui vit dans l'*iḫlāṣ*. Grâce à l'intellect *('aql)* éclairé par la lumière du *tawḥīd*, grâce aussi à l'amour pour Dieu déposé en son cœur, il s'oriente vers Dieu dans un abandon sans partage ni mélange, un abandon *pur*. Il est dit dans le Coran: « Allah vous a fait aimer la foi et Il l'a parée en vos cœurs » (49, 7). Tirmiḏī glose: Il la fait aimer par l'amour et la pare par l'intellect; quand en effet il reçoit l'intellect de Dieu, puis la lumière du *tawḥīd* qui est pétri d'amour pour Dieu, son cœur, rompant tous les liens, s'envole vers Dieu, comme un oiseau qui s'échappe du filet *(šarak)* du pêcheur. Nous avons déjà noté à propos du mot *širk*, que Tirmiḏī voyait un rapport entre *širk* et *šarak*. Ici il reprend l'image du filet, pour souligner que l'associationniste est pris dans le filet *(šarak)* de ses attaches aux idoles qui l'empêchent d'être tout entier à Dieu, tandis que le *muslim* est libre des entraves du filet et s'échappe vers Dieu: d'où le sens de « délivrance » que connote le mot *iḫlāṣ* si on le ramène à la racine *ḫalaṣa* qui signifie « délivrer », sauver.

Le second sens du mot *islām* est *iqrār*, confession orale. Muqātil avait cité deux versets où *islām* prend ce sens: d'abord le fameux verset 49, 14 où, à propos des bédouins, *islām* est mis en opposition avec *īmān*; ensuite le verset 3, 83 (1) qui voudrait dire que tout ce qui est dans les Cieux et sur la Terre proteste de sa servitude à l'égard de Dieu. Tirmiḏī note brièvement qu'*islām* prend le sens d'*iqrār* parce que ce dernier mot signifie précisément la manifestation par la langue de l'abandon à Dieu.

(1) « Eh quoi! rechercheront-ils une autre religion (que celle) d'Allah alors qu'à Lui, bon gré mal gré, se soumettent (*aslama*) ceux qui sont dans le ciel et sur la terre... »

Or de même que *iqrār* se situe du côté de l'*islām*, de même un des *wuǧūh* de la foi *(īmān)* est le *taṣdīq*, l'assentiment intérieur, en tant qu'acte provenant du cœur. Nous avons vu que la foi engendre dans le cœur la quiétude et le calme et c'est seulement, dit Tirmiḏī, lorsque le fidèle a éprouvé cette quiétude et cette fermeté intérieures *(istiqrār)* qu'il peut donner son assentiment. Cet assentiment apparaît alors comme la réalisation et l'aboutissement *(taḥqīq)* de la quiétude *(ṭuma'nīna)* du cœur.

Pareillement si *īmān* prend, dans certains versets, le sens de *tawḥīd*, c'est que le cœur ne peut proclamer l'unicité divine que s'il est en état de quiétude. On voit ainsi que Tirmiḏī considère la « quiétude » comme l'essence même de la foi. Or la quiétude est une notion coranique, et au moins une fois elle est mise par le Coran directement en rapport avec la foi: dans 16, 106, il est dit que Dieu punira tout renégat, « excepté celui qui a subi la contrainte et dont le cœur garde la quiétude en la foi ». Tirmiḏī se réfère certainement à ce verset qui, en plus de la notion de quiétude, indique très nettement le caractère purement intérieur de la foi, puisqu'elle est maintenue dans le cœur malgré un reniement public extorqué par la violence.

ŠAHĪD (fol. 73 a - 73 b)

Qu'il soit employé sous la forme passive de *šahīd* ou sous la forme active de *šāhid*, ce terme a pris en mystique musulmane une densité qu'il n'est pas toujours facile de saisir et encore moins de traduire en français. L. Massignon, puis R. Arnaldez, ont analysé le contenu qu'il a pris dans la pensée de Ḥallāǧ (1). Les définitions de Tirmiḏī qui reprennent les *wuǧūh* repérés par Muqātil ne sont pas aussi riches, mais elles témoignent des débuts de la réflexion musulmane sur les versets coraniques où apparaît ce mot.

(1) V. *Passion*, pp. 494 sq., 601; *Essai*, p. 40; R. Arnaldez, *Ḥallāj ou la religion de la croix*, pp. 63 sq. De nombreux textes ont été rassemblés au sujet de cette notion de *šāhid* par H. Ritter, *Das Meer der Seele*, pp. 470-477.

La notice de Tirmiḏī commence par cette définition: « Le *šahīd* est celui qui a vu le lieu *(makān)* et y était présent. » Je ne pense pas qu'il faille donner au mot *makān* un sens technique; il s'agit simplement du *lieu* où se produit un événement ou une action dont on a été témoin oculaire. Tirmiḏī ajoute que l'équivocité du mot *šahīd* vient de la polyvalence des situations *(aḥwāl)* visées par le contexte coranique, et c'est de là que naissent les divers *wuǧūh* du mot.

Ainsi, dans certains versets, *šahīd* désigne le Prophète parce qu'il a vu *(šahada)* — à ce qu'il a rapporté lui-même — le rapport de la Révélation au Trône, a contemplé *(šāhada)* par le cœur ce qui a trait au Royaume céleste et a annoncé le salut de la Communauté au jour de la Résurrection (1).

Ailleurs, *šahīd* prend le sens de *šāhid bi-l-ašyā'*, quand l'attestation de la langue est corroborée par le témoignage de tous les membres du corps; l'homme devient alors *šāhid*, témoin de la vérité au sein des choses, quand tout son comportement, tous les gestes de sa vie témoignent de la véracité de ce que profère sa langue; non plus seulement l'accord du cœur et de la langue, mais encore l'accord de la langue et du corps. Dans cette définition, nous retrouvons l'essentiel de ce que contiendra la doctrine des *qā'ilūn bi-l-šāhid*, de ceux des soufis qui soutenaient que l'homme peut devenir un témoin vivant de Dieu, « quand ses *ǧawāriḥ* deviennent présents à sa parole », comme dit Tirmiḏī en une formule fort heureuse. Par *ǧawāriḥ* il faut entendre tout ce qui, dans l'homme, peut devenir un instrument d'expression, les cinq sens en premier lieu. L'homme est témoin véridique quand il y a accord parfait entre la langue qui dit ce qui est dans le cœur et le corps qui vit la chose dite par la langue, en s'y rendant *présent*. Nous soulignons ce dernier mot, parce que l'une des notions qui entrent dans les *wuǧūh* du *šahīd* est précisément celle de *ḥuḍūr*, présence, car la condition du témoignage est d'être présent à la chose témoignée, et par l'esprit et par l'âme et par tous les sens, dit Tirmiḏī.

(1) Allusion, en tout cela, aux divers moments de l'Ascension nocturne de Mahomet.

Le dernier sens du mot *šahīd* est celui de martyr, tué *(qatīl)* pour Dieu. Le martyr est, en effet, témoin en un double sens. Tout d'abord, son esprit *(rūḥ)* a contemplé *(šāhada)* auprès de Dieu le lot des biens *(arẓāq)* qui lui était attribué au Paradis: « Ils sont vivants auprès de leur Seigneur, pourvus de leur attribution » (3, 169). — Ensuite, chacun des martyrs a été témoins du grand Rassemblement *(maǧma')* où leurs esprits ont été mis en exposition *('arḍ)* devant Dieu. Qu'est-ce que le grand Rassemblement des esprits? Tirmiḏī se réfère à un Ḥadīṯ qui dit que, quand Dieu créa la mort, celle-ci épouvanta les anges. Dieu leur révéla alors qu'il y aura certains de ses serviteurs qui n'hésiteront pas à boire l'amertume de la mort; bien plus, ils rivaliseront entre eux pour l'atteindre, souhaitant la mort d'un désir si fort qu'elle en devient facile. Et comme les anges manifestaient leur désir de contempler cette catégorie de croyants, les esprits *(arwāḥ)* de ces derniers furent exposés *('arḍ)* devant eux dans un grand Rassemblement. Aussi celui qui y a pris part et a été témoin de cette exposition, est-il appelé *šahīd.*

Par quoi se distinguent en ce monde ces fidèles prédestinés au martyr? Il est écrit dans le Coran: « Dis: ô vous qui pratiquez le Judaïsme, si vous prétendez être les amis de Dieu... souhaitez la mort, si vous êtes véridiques » (62, 6). Ceux qui sont amis de Dieu souhaitent donc la mort par amour de Sa rencontre et par désir de Lui; ils témoignent de leur désir en se sacrifiant pour Dieu jusqu'à être tués: leur mort est le fruit de ce désir. Certains d'entre eux brûlent de ce désir toute leur vie, tellement grande est la connaissance de Dieu « qui dilate leur poitrine », tellement abondantes les lumières sur l'Au-delà qui se manifestent à leur cœur: ceux-là sont les amis de Dieu, ils vivent de son désir et s'offrent à la mort longtemps avant qu'elle ne vienne à eux. Il en est d'autres en qui ce désir est suscité par la guerre *(ḥarb)* à l'heure où ils s'y engagent: tu les vois alors manifester un zèle très ardent pour Dieu, et pour Lui, ils se sacrifient dans la guerre, désespérant de la vie et méprisant la mort; ils luttent jusqu'à se faire tuer, et cette mort prouve que leurs esprits ont pris part à ce grand Rassemblement où ils furent exposés aux anges: c'est à ce titre qu'ils sont martyrs, c'est-à-dire *témoins.*

RŪḤ (fol. 75 b)

Au mot *rūḥ* que nous avons déjà étudié d'après le *Tafsīr* de Muqātil, Tirmiḏī ne consacre qu'une très brève notice dans laquelle il se contente de définir le *rūḥ*, esprit, sans analyser ses *wuǧūh*.

Le *rūḥ*, dit-il, c'est le principe de la création *(bad'u al-ḫalq)*, entendant par là que c'est à partir du *rūḥ*, comme d'une *materia prima*, que Dieu crée tout le reste. Le *rūḥ*, en effet, c'est le souffle de la bonté *(ra'fa)* dont Dieu prend une poignée *(qabḍa)* pour en créer d'abord le *makān (situs)* qui est l'air *(al-hawā)*. Dans ce lieu, il crée le Trône, le Tableau, le Roseau *(qalam)*, la lumière et la ténèbre, l'eau et le feu. Après cela, le *rūḥ* se diversifie selon les choses, pour devenir tantôt prophète, tantôt Coran, tantôt Révélation: ce sont ses divers *wuǧūh* que Tirmiḏī s'abstient de commenter, comme nous venons de le dire.

WAḤĪ (fol. 77 a - 77 b)

On traduit *waḥī* par « révélation », mais tandis que le mot français évoque l'image d'un voile qui est écarté, Tirmiḏī retrouve dans le mot arabe la signification première du verbe *waḥā* qui veut dire « se dépêcher », être rapide. Est donc *waḥī* tout événement qui surgit avec la *rapidité* de l'éclair. Cet événement peut être chaque fois l'avènement de quelque chose de différent, venant de Dieu, et de là naissent les divers « aspects » du mot *waḥī* dans le Coran. En effet, tantôt l'événement porte en lui la parole de Dieu et il est dit alors *risāla*, message ou mission; tantôt il porte la prophétie, et il est dit *nubūwa*, prophétisme; tantôt il porte la science ou la sagesse; s'il porte la science, on l'appelle *ḥadīṯ*, confidence; et s'il porte en lui la sagesse, il est dit *ilhām*, inspiration. Tout cela, conclut Tirmiḏī, est un *waḥī samāwī*, une révélation céleste.

Vient alors une objection qui amène Tirmiḏī à pousser plus loin son analyse, en dépassant les données lexicographiques et la lecture littérale du Coran vers les données de l'expérience mystique. S'il est vrai, se demande-t-il, que le *waḥī* est la rapidité de l'événement, qu'est-ce qui fait que l'événement advient précisément avec rapidité? Avant de

répondre, Tirmiḏī met en garde son lecteur pour qu'il ne livre pas aux non-initiés la vérité de ce qu'il va dire. C'est donc une doctrine ésotérique qu'il entend livrer.

La chose qui est appelée *waḥī* à cause de la rapidité et de la soudaineté de son avènement, c'est, dit-il, la vie *(ḥayāt)* et la bonté divine *(ra'fa)* entre lesquelles est prise la parole de Dieu comme entre deux plaques qui l'enserrent avec force. Quand la parole descendait dans le cœur du Prophète, la vie fortifiait son cœur et son âme qu'innondait la bonté, en sorte qu'il portait le poids de la parole avec fermeté, sans reculer ni défaillir. Mais ce poids le faisait transpirer, même en plein hiver, et cela à cause de la rapidité de l'avènement *(sur'at al-maǧī)*, laquelle est causée par l'emprise de la vie et sa force.

Or ce caractère de rapidité qui marque la révélation *céleste*, Tirmiḏī le retrouve aussi dans ce qu'il appelle, par opposition à la précédente, la révélation *terrestre (waḥī arḍiy)*. Le Coran, raisonne-t-il, dit de Zacharie qu'« il sortit du sanctuaire vers son peuple et lui révéla *(awḥä)*... » (19,11) (1). Or révéler signifie ici faire signe *(ašāra)* et qu'y a-t-il de plus rapide que le signe *(išāra)* ? Le geste de Zacharie est donc appelé *waḥī*, révélation, à cause de sa rapidité.

Cette même rapidité caractérise les suggestions *(waswasa)* qu'un démon fait à un autre (6, 112), ou l'inspiration individuelle dont Dieu a favorisé la mère de Moïse (28, 7), les disciples de Jésus (5, 111) ou même l'abeille (16, 68). Cette inspiration privée est appelée par Tirmiḏī *ilhām*, et sa projection *(qaḏf)* dans l'homme est aussi instantanée qu'un clin d'œil. Au fol. 79 a, en traitant du mot *'īzā'* qui prend aussi le sens d'inspiration, Tirmiḏī définit le *ilhām* comme une lumière débordant de l'amour *(maḥabba)* et projetée par Dieu dans le cœur du croyant.

(1) Un certain refus d'admettre des *wuǧūh* dans le Coran amène R. Blachère à bouleverser l'ordre de cette phrase afin de faire de Dieu le sujet de verbe *awḥä*, parce que, dit-il, « dans la langue coranique, le verbe *awḥä* "révéler" a toujours "Allah" comme sujet réel ou virtuel » (19, 12, note). Ni Muqātil ni Tirmiḏī n'admet pour *awḥä* une telle « univocité ».

Ilhām apparaît ainsi comme une catégorie particulière du *waḥī*. Quant à son rapport à la *maḥabba*, il s'inscrit dans une théorie générale de l'amour que Tirmiḏī développe ailleurs (1) et selon laquelle l'amour est la motivation dernière de tout ce que Dieu manifeste de lui-même dans le monde.

III. Ǧa'far Ṣādiq et les débuts du vocabulaire de l'expérience.

La reprise de l'œuvre de Muqātil par Tirmiḏī montre comment s'est fait le passage d'un vocabulaire à un autre par l'enrichissement qu'apporte l'expérience à l'intelligence du texte coranique. Alors que Muqātil procède à un inventaire linéaire des multiples sens *(wuǧūh)* d'un même mot et les énumère sans aucun principe directeur, Tirmiḏī tente, dans un premier temps, de réduire ces multiples sens mentionnés par Muqātil à l'unité d'un sens premier, puis, dans un second temps, il montre comment cette pluralité de sens en procède ou s'y rattache. Pour ce faire, Tirmiḏī recourt, soit à l'analyse lexicographique en utilisant sa profonde connaissance de toutes les nuances de la langue arabe, soit aux données que lui fournit sa propre expérience religieuse, elle-même enrichie par l'expérience de ses devanciers. A la différence de Muqātil qui n'est qu'un « pieux » musulman, comme dit de lui Ibn Mubārak (2) Tirmiḏī est un mystique (3) qui lit le Coran à la lumière des questions que lui pose sa propre expérience et qui l'interprète dans un vocabulaire enrichi déjà par l'apport philosophique et les expériences des mystiques antérieurs à lui. Massignon parle, dans son *Essai*, d'un « approfondissement du sens d'un même mot, corrélatif à la progression dans l'expérimentation mystique » (p. 118), et c'est très exactement ce phénomène

---

(1) V. *K. 'ilm al-awliyā*, ms. Bursa, 806, fol. 40 a-41 b, 51 b, 57 a, 65 a, etc.

(2) Cité par Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, t. IV, p. 342.

(3) Il faut considérer comme une boutade le mot de Ǧa'far al-Ḫuldī qui disait avoir chez lui plus de cent trente *dīwān* composés par des mystiques; et comme on lui demandait s'il avait quelque chose de Tirmiḏī, il répondit: « Non! car je ne le compte pas parmi les soufis » (Sulamī, *Ṭabaqāt*, p. 434).

« d'expérimentation interne », qui explique la différence entre l'œuvre de Muqātil et celle de Tirmiḏī Ḥakīm.

Jusqu'où peut-on remonter dans l'histoire des textes pour repérer les débuts de cette *lecture introspective* du Coran? Massignon note que « dès Ḥasan Baṣrī le phénomène est observable; il prend des mots usuels comme *fiqh*, *nīya*, *nifāq*, *riḍā*, dans un sens d'expérimentation interne, d'introspection morale, qui en approfondit singulièrement la portée » (*Essai*, p. 118).

Malheureusement, Ḥasan Baṣrī dont la personnalité domine certes les débuts du mouvement spiritualiste en Islam, est un témoin dont l'enseignement ne nous est accessible qu'à travers quelques fragments épars dont on ne peut tirer qu'un maigre butin. En tout cas, on ne peut rien ajouter à ce qu'en ont déjà tiré Massignon et Ritter.

Tout autre est le cas de l'imām Ǧa'far Ṣādiq qui avait, à la mort de Ḥasan Baṣrī (m. 110/728), une trentaine d'années. Mort lui-même en 148/765, il peut être considéré comme l'un des plus anciens témoins de la spiritualité musulmane. De plus, reconnu à la fois par les Chiites et les Sunnites, son témoignage acquiert de ce fait une importance exceptionnelle.

Il y a en Ǧa'far Ṣādiq un personnage historique et une figure légendaire. Celle-ci, qui a été étudiée par J. F. Ruska et par P. Kraus (1), appartient au monde de l'alchimie arabe, monde dans lequel tout se rattache d'une manière ou d'une autre au nom prestigieux de Ǧābir Ibn Ḥayyān. Ǧa'far Ṣādiq, à ce que rapporte Ibn al-Nadīm lui-même (2), est dit avoir été le maître de Ǧābir. Pour prouver ou réfuter une telle affirmation, il faudrait être d'abord fixé sur la personnalité elle-même de Ǧābir et sur la date de compilation du *corpus* qui porte son nom. En tout cas, des historiens comme Ibn Ḫallikān affirment sans hésitation

---

(1) RUSKA, *Arabische Alchemisten, II, Ǧa'far Ṣādiq, der sechste Imām*, 1924; P. KRAUS, *Jābir Ibn Ḥayyān, contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam* (*Mémoires de l'Institut français d'Egypte*, vol. 44-45), 1942-1943.

(2) *Fihrist*, éd. Flügel, p. 355.

que Ǧaʿfar « a des écrits sur l'alchimie, les augures et l'art divinatoire »(1). Nous n'insisterons pas, car ce côté de la personne de Ǧaʿfar ne relève pas de notre propos ici.

Sa figure historique, en revanche, appartient directement à l'histoire du soufisme, puisque les soufis sunnites lui attribuent précisément un Commentaire mystique du Coran. Ibn ʿAṭā (m. 309/921) en avait établi une recension, incorporée dans son propre Commentaire du Coran, et cette recension nous est parvenue grâce à Abū ʿAbd-el-Raḥmān Sulamī (m. 412/1021) qui, à son tour, l'a reproduite dans sa célèbre compilation sur le Coran intitulée *Ḥaqāʾiq al-tafsīr* (2).

Comme pour tant d'autres textes mystiques anciens, l'importance pour l'histoire du soufisme de ce *Tafsīr* attribué à Ǧaʿfar, a été soulignée pour la première fois par L. Massignon dans son *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (pp. 201-206). Massignon note qu'après Fuḍayl b. ʿIyāḍ, « Ḏū-l-Nūn Miṣrī est le premier à en faire mention », et que ce commentaire « jouit, grâce à son édition par Miṣrī, d'une autorité considérable ». Venant ensuite à l'examen de l'authenticité du *Tafsīr*, Massignon reconnaît qu'« il est malaisé de déterminer ce qui, dans ces *riwāyāt* d'un milieu sunnite et mystique, peut effectivement parvenir du VIe Imām des Chiites ». Il fait cependant observer « qu'on ne peut *a priori* rejeter absolument l'attribution de sentences de ce *tafsīr* mystique à Ǧaʿfar, vu les coïncidences doctrinales remarquables que l'on rencontre entre certaines d'entre elles et les fragments de Ǧaʿfar invoqués de façon indépendante par les Imāmites orthodoxes et par les *Ġulāt* (Nuṣayrīs et Druzes) » (p. 204). De ces coïncidences doctrinales,

---

(1) *Wafayāt*, t. I, p. 291. V. aussi Ruska, « Ǧābir b. Ḥayyān und seine Beziehungen zum Imām Ǧaʿfar », *Der Islam*, 1927, XIV, pp. 264-266.

(2) Nous en avons publié le texte dans *Mélanges de l'Université St-Joseph*, t. XLIII, fasc. 4, 1968, pp. 181-230. La question reste ouverte de savoir si Sulamī a reproduit le texte intégral de ce commentaire. Des indices indiqueraient le contraire. Ainsi, au chapitre sur l'*istinbāṭ*, Ḫarkūšī donne, dans son *Tahḏīb al-asrār*, des extraits du *Tafsīr* de Ǧaʿfar qui ne se trouvent pas chez Sulamī; de même Ruzbéhān Baqlī dans ses *ʿArāʾis al-bayān*.

Massignon donne quelques exemples comme la distinction entre *amr* et *mašī'a*, l'emploi du *tanzīh*, le caractère non obligatoire du *ḥağğ* (pèlerinage), la condamnation du *qiyās* et du *ra'y*; mais ces exemples sont trop allusifs et pas assez explicités pour être réellement probants; d'autre part, il eut été nécessaire de faire la preuve de l'indépendance réciproque de ces deux traditions. Car si, dans les milieux chiites, on a pu conserver, indépendamment des soufis sunnites, des *riwāyāt* donnant le commentaire du VIe Imām sur le Coran, le contraire n'est pas de soi évident. Les *isnād* étant ici incontrôlables, il faut recourir à la critique interne des textes pour établir des comparaisons. Par bonheur, nous possédons tout un commentaire du Coran compilé sous le nom de Ǧa'far Ṣādiq par Muḥammad b. Ibrāhīm al-Nu'mānī (328/940) qui fut disciple de Kulaynī (1). Ce commentaire dont il existe au moins deux copies (2) peut être considéré comme le pendant chiite de la recension d'Ibn 'Aṭā conservée par Sulamī (3). Or la comparaison entre ces deux recensions révèle en fait plus que les quelques coïncidences doctrinales que signalait Massignon. Nous sommes en présence d'une même œuvre, ayant même inspiration, même style et même contenu spirituel. Bien plus,

---

(1) L'auteur du *Uṣūl al-kāfī* où Ǧa'far Ṣādiq est si souvent cité. John B. Taylor a fort bien mis à contribution ces citations dans deux articles parus dans *Islamic Culture*, vol. XL, nº 2 (1966), pp. 97-113 et vol. XL, nº 4, pp. 195-206.

(2) L'une à Bankipore, nº 1460, 232 fol. (v. *Catalogue of the Arabic and Persian mss.*, t. XVIII, 2, pp. 143-144) et l'autre à Istanbul, Nafiz Pasa 65, 154 fol.

(3) Avec cette différence importante qui fait précisément que l'un est sunnite et l'autre chiite: le texte retenu par Sulamī est expurgé de toute référence politico-sociale et de toute allusion aux *Ahl al-bayt*. On ne relève qu'une seule entorse — et elle est inexplicable — à cette règle d'exégèse: le ms. Yeni Cami 43, à l'exception de tous les autres que nous avons contrôlés, donne un texte qui surprend dans un commentaire sunnite. Au verset 2, 37, « et Adam reçut de son Seigneur des paroles », ce texte fait dire à Ǧa'far: « Dieu était, alors que rien n'existait de Sa création. Il créa cinq créatures de la lumière de Sa splendeur et attribua à chacune d'elles un nom d'entre Ses noms: Étant le Glorifié (*maḥmūd*), Il appela Son Prophète *Muḥammad;* étant le Très-Haut (*'ālī*), Il appela l'Émir des croyants *'Alī;* étant le Créateur (*fāṭir*) des cieux et de la terre, Il forgea le nom de *Fāṭima;* et parce qu'Il a les plus beaux noms (*ḥusnä*), Il en forgea deux noms pour *Ḥasan* et *Ḥusayn*. Puis Il les plaça à la droite du Trône... »

de part et d'autre nous retrouvons des sentences qui sont littéralement les mêmes, avec, cependant, des variantes matérielles importantes qui témoignent de deux sources de transmission différentes. Cette constatation, pour importante qu'elle soit, ne résoud évidemment pas le problème de savoir ce qui, réellement, dans ces *riwāyāt*, soit sunnites soit chiites, provient de l'Imām Ǧa'far. Elle indique cependant que le Commentaire, à lui attribué, n'est pas une invention des soufis sunnites, car alors il faudrait expliquer son passage dans les milieux chiites; d'ailleurs, dans la période antérieure à Ibn 'Iyāḍ et Ḏu-l-Nūn Miṣrī, on ne voit pas quel est le soufi capable d'inventer des annotations sur le Coran d'une telle richesse et d'une telle profondeur spirituelles.

Quoiqu'il en soit et quelle que soit l'origine historique de ce *Tafsīr* attribué à Ǧa'far, un fait est certain en ce qui regarde l'histoire du soufisme et c'est ce fait qui nous intéresse ici: l'entrée de ce *Tafsīr* dans les milieux soufis se situe au moment même où se forme la doctrine mystique sunnite et où naît un vocabulaire technique soufi. C'est donc que son influence a été décisive et qu'il représente pour nous un des témoins les plus anciens de cette lecture du Coran, introspective ou expérimentale dont nous cherchons les origines.

a) *De l'imagination à l'expérience.*

Nous avons écrit plus haut que la distance qui sépare Tirmiḏī de Muqātil dans leur lecture du Coran est celle-là même qu'avait parcourue l'expérience religieuse dans son intériorisation des thèmes spirituels du Coran. Cette distance n'est pas à évaluer en année, mais en ferveur intérieure. Ǧa'far Ṣādiq est contemporain de Muqātil. Pourtant son rapport au Coran est déjà différent. En lui, la conscience musulmane passe du monde de l'imaginaire à l'expérience vécue, ou plutôt les symboles qui restaient encore extérieurs à la conscience parce que juxtaposés

---

Peut-être est-ce à cause de cette pièce qu'Ibn Taymiya reproche à Sulamī d'avoir attribué à Ǧa'far Ṣādiq des textes inauthentiques (*mawḍū'a*). Vr. *Rasā'il wa-masā'il*, t. I, p. 29.

à la lettre du Coran sont assumés par l'expérience comme sa vérité parce qu'ils sont devenus la vérité de la lettre. Muqātil comme exégète reste à l'extérieur du Coran, comme le symbole se situe à côté de la lettre, tandis que Ǧa'far lit le Coran au travers de sa propre expérience dans laquelle s'opère la synthèse de la lettre et du symbole. A partir de là s'instaure une nouvelle exégèse qui n'est plus lecture du Coran mais lecture de l'expérience dans une nouvelle interprétation du Coran.

Ce changement de perspective se lit très nettement dans ce que nous avons appelé la référence de l'exégèse à l'histoire ou la recherche des *asbāb al-nuzūl*. Cette recherche disparaît totalement chez Ǧa'far, parce que la référence à l'événement historique cède la place à l'avènement d'une histoire intérieure à laquelle se réfère désormais la lettre du Coran. Ainsi, les légions invisibles qui soutinrent le Prophète (9, 40) ne sont plus les anges combattant pour lui à Badr, comme l'entendent Muqātil et les sunnites, mais « les légions de la certitude, de la confiance en Dieu et de l'abandon à Lui ». De même « les Sept des Répétés » (15, 87) ne sont ni les sept versets de la *fātiḥa*, ni les sept plus longues sourates du Coran, mais sept faveurs exceptionnelles *(karāmāt)* octroyées à Mahomet comme événements vécus par lui : « la Bonne direction *(hudä)*, le don de la prophétie, la miséricorde, la pitié, l'amitié et la sociabilité, le bonheur, la quiétude *(sakīna)* et le Coran glorieux qui contient le Nom suprême de Dieu. » Cette lecture introspective qui opère la transmutation de l'histoire extérieure en histoire intérieure suppose le recours continuel à l'interprétation symbolique du texte. Ainsi « purifie mon Temple pour les circumambulants » (22, 26) devient pour Ǧa'far « purifie ton âme de tout commerce avec les transgresseurs et de tout rapport avec ce qui est autre que Dieu ». De même, en 14, 35, la « ville » pour laquelle prie Abraham symbolise le cœur des gnostiques, tandis que les « idoles » dont il demande à Dieu de le détourner, lui et ses enfants, deviennent une pure tentation intérieure : « Ne me renvoie pas à la vue de la *ḫulla* (amitié), et ne renvoie pas mes enfants à la vue de leur qualité de prophètes », cette vue détournant de Dieu le regard pour le fixer sur Ses dons, comme sur des idoles. Pareillement, dans le verset 27, 34, « quand

les rois entrent dans une cité, ils la saccagent », Ǧa'far voit une allusion *(išāra)* aux cœurs des croyants: « Quand la gnose *(ma'rifa)* pénètre les cœurs, commente-t-il, elle en expulse les désirs vains et tous les vouloirs propres, de sorte qu'il n'y a plus de place, dans le cœur, que pour Dieu seul. » Le verset 7, 31, « prenez votre parure en tout lieu de culte », verset si difficile à expliquer pour les exégètes littéralistes qui se réfèrent aux rites extérieurs du pèlerinage, inspire à Ǧa'far, par le truchement du symbolisme de la « parure », cette interprétation d'un cachet tout paulinien: « Préserve les membres de ton corps de tout contact avec les choses, dès lors que Dieu en a fait des instruments pour accomplir ses prescriptions. »

Dans tous ces textes, là où Muqātil recourt aux artifices de l'imagination pour expliquer les obscurités des versets coraniques, pour Ǧa'far l'obscurité devient allusion *(išāra)* symbolique, et cette allusion renvoie aux expériences de la vie spirituelle. Cette correspondance entre la lettre du verset et la trame de l'expérience, Ǧa'far la découvre également dans les nombreux symboles cosmiques qui jalonnent les récits coraniques. Si Dieu a assujetti à l'homme « la nuit, le jour, le soleil et la lune »(16, 12), c'est afin qu'à leur exemple le cœur de l'homme s'assujettisse « à l'amour de Dieu et à sa connaissance », « en sorte que l'homme soit assujetti à Celui qui lui a tout assujetti ». Cette correspondance est marquée encore plus nettement dans le commentaire du verset 27, 61 dont voici le texte: « celui qui de la terre fit un lieu stable, qui mit parmi elle des rivières et des montagnes et qui mit une barrière entre les deux mers, est-il une divinité à côté (de Lui), Allah? » Tous ces éléments cosmiques deviennent pour Ǧa'far des « allusions » à travers lesquelles sont visées les réalités de la conscience religieuse:

« *Celui qui de la terre fit un lieu stable*, c'est-à-dire, explique-t-il, Celui qui du cœur de ses amis *(awliyā)* fit un lieu stable pour sa connaissance, qui mit en chaque âme les rivières de l'abondance de sa bonté, qui l'affermit par les montagnes de l'abandon et l'orna des lumières de la sincérité, de la certitude et de l'amour *(maḥabba)*, et *qui mit une barrière entre les deux mers*, c'est-à-dire entre le cœur et l'âme *(nafs)*, afin

que l'âme ne domine pas le cœur par ses ténèbres. La barrière qu'il mit entre eux, ce sont son assistance et la raison *('aql)*. »

Au verset 55, 11, il est question de la terre sur laquelle « sont des fruits et des palmiers porteurs de spadices », mais la terre symbolisant pour Ǧa'far le cœur des *awliyā*, les fruits et les palmiers prennent eux aussi une signification symbolique: « Dieu a fait du cœur de ses amis le jardin de son intimité. Il y a planté les arbres de la gnose, arbres dont les racines sont enracinées dans l'intime de leur conscience et dont les branches se dressent en la présence du Plérôme céleste. De ces arbres ils cueillent les fruits de l'intimité divine, en toute saison, selon qu'il est dit: « en elles sont des fruits et des palmiers porteurs de spadices », c'est-à-dire porteurs d'espèces variées; chacun en cueille une espèce, selon ses œuvres et selon les prémices de la connaissance et les vestiges de la sainteté qui lui ont été communiqués. »

Ces exemples suffisent à souligner toute la distance qui sépare Ǧa'far Ṣādiq de Muqātil Ibn Sulaymān. Cette distance est celle-là même qui distingue l'expérimental de l'imaginaire. Certes, les deux exégètes ont ceci de commun qu'ils ont, tous deux, brisé le cercle étroit de l'exégèse littérale en reconnaissant dans le langage coranique une pluralité de sens; certes aussi, Muqātil avait bien entrevu que dans le Coran il y a des symboles *(amṯāl)* touchant « ce qui est dans le cœur des croyants et le cœur des incroyants », mais ces symboles ont peu retenu son attention ou plutôt, il lui manquait, pour les comprendre, cette méthode d'exégèse que l'on appelle l'*istinbāṭ* et que Tirmiḏī a mis à contribution pour dépasser Muqātil sur son propre terrain, comme nous venons de le voir. Quand Ḫarkūšī parle de cet *istinbāṭ*, c'est à Ǧa'far Ṣādiq qu'il emprunte la plupart de ses exemples. Nous n'en retiendrons qu'un seul qui met bien en relief la différence entre la méthode de Ǧa'far et celle de Muqātil. On se rappelle quel tableau haut en couleurs brosse Muqātil pour expliquer le verset 76, 20: « Quand tu porteras ta vue là, tu verras un délice et une pompe royale » (1). Dans un contexte semblable, le Coran évoque

(1) V. plus haut, p. 103.

les élus, assis « sur des sofas, promenant leurs regards » (83, 23) et voici le commentaire de Ǧa'far: « Ils sont assis sur les sofas de la gnose, contemplant l'objet de leur connaissance *(ma'rūf)* » (1). Dans les deux commentaires, il y a transposition, mais tandis que Muqātil recourt à l'imagination pour amplifier une image qu'il mène aux confins du symbole, Ǧa'far se réfère à l'expérience spirituelle comme principe d'*istinbāṭ* et lit dans l'image employée par le Coran le symbole d'une activité tout intellectuelle: la gnose comme contemplation de Dieu. Cette lecture du Coran sera celle des soufis qui apprendront de Ǧa'far Ṣādiq la méthode de la lecture introspective, intériorisant le sens des versets coraniques.

Or une méthode n'a de valeur que par les résultats auxquels elle conduit. Dire que les soufis ont appris du *Tafsīr* attribué à Ǧa'far une nouvelle manière de lire le Coran ne suffit pas. Il faut aller plus loin et montrer ce qu'ils lui doivent quant au contenu même de leur doctrine et au vocabulaire utilisé pour l'exprimer. Nous pensons que la question est assez importante pour mériter d'être traitée avec soin.

b) *Le* ǧafr *ou les lettres chiffrées.*

Disons d'abord quelques mots du *ǧafr*, traditionnellement lié au nom de Ǧa'far Ṣādiq. Le mot a plusieurs sens dont nous retenons ici celui de science de la valeur symbolique des lettres de l'alphabet. Les soufis font fréquemment appel à cette science, et si le *Tafsīr* de Ǧa'far n'en est pas l'unique source, il a cependant été pour beaucoup dans son expansion en milieu sunnite. La genèse du *ǧafr* se rattache incontestablement aux *ḥurūf muqaṭṭa'a*, aux lettres disjointes qui ouvrent certaines sourates coraniques (2). Ces lettres ne pouvaient pas ne pas poser de problèmes à l'intelligence des lecteurs du Coran. Certains, dès le début, y virent des signes mystérieux dont le sens échapperait toujours aux hommes: « On a rapporté, dit une tradition, que 'Umar, 'Uṯmān et Ibn

(1) Cité par Ḫarkūšī, *Tahḏīb al-asrār*, fol. 90 b.

(2) V. *Passion*, pp. 590 sq.; Blachère, *Introduction*, pp. 144-149; Jeffery, *The mystic Letters of the Koran*, M.W. 14 (1924), pp. 247-260.

Mas'ūd disaient: « Les lettres disjointes sont un secret qu'il ne faut pas interpréter » (1). Il se peut que Muqātil ait été de cet avis puisqu'il s'abstient, dans son *Tafsīr*, de les commenter.

D'autres, en philologues ou exégètes rationalistes, les ont considérées comme des sigles dont ils cherchèrent à trouver la clef en dépensant « des trésors d'ingéniosité » comme dit R. Blachère.

Pour les tenants du *ǧafr* et pour les soufis, les lettres disjointes ont une première signification que leur confère leur situation de lettres *disjointes*. Cette signification positionnelle est admirablement indiquée par Ǧa'far au début de la sourate III, à propos des lettres A.L.M.: « les lettres disjointes, dans le Coran, sont des allusions *(išārāt)* à l'unité, à la monoïté, à la pérennité et à la subsistance de Dieu par lui-même, sans l'aide de ce qui n'est pas Lui. » Ces lettres prennent donc valeur de *symboles* au sens plein du mot, par cela même qu'elles sont « séparées » et subsistent hors du contexte des mots qui donnent forme aux lettres. Leur symbolisme nous renvoie à Dieu, non pas comme des initiales qu'il faut déchiffrer et compléter afin de leur trouver un sens (ainsi A.L.R. = al-Raḥmān), mais parce que, à l'image de Dieu qui est un, unique et subsistant par soi, elles se suffisent à elles-mêmes et subsistent hors de tout contexte. De ce point de vue de leur disjonction, Ǧa'far ne leur donne pas un contenu, car c'est précisément en tant que vides de sens qu'elles prennent un sens et donnent à penser à quelque chose d'autre qu'elles-mêmes, à savoir Dieu. Cette prérogative des lettres *muqaṭṭa'a* sera plus tard étendue à toutes les lettres de l'alphabet dont les soufis feront des entités vivantes, créées par Dieu: « Quand Dieu fit apparaître les lettres, dit Ibn 'Atā, il en fit un mystère sien, et quand il créa Adam il lui communiqua ce mystère, à lui à l'exclusion des autres créatures et des anges. » « Il n'y a pas une lettre d'entre les lettres qui ne loue Dieu dans une langue », dit de son côté Šiblī; « Quand Dieu créa les lettres, aurait écrit Muḥāsibī, il les invita à l'obéissance *(ṭā'a)* »; puis il ajoute

(1) Cité par Abū-l-Layṯ Samarqandī (m. 375/985), dans son *Tafsīr*, ms. Köprülü 72, fol. 5 a.

ceci qui n'a de sens que dans une perspective symbolique: « Toutes les lettres étaient alors à l'image *(ṣūra)* de l'*Alif*, mais seul l'*Alif* garda l'image et la forme selon lesquelles il fut créé » (1).

Cette extension des prérogatives des lettres disjointes à l'ensemble des lettres de l'alphabet nous conduit à la seconde manière dont les soufis les considèrent, non plus comme disjointes mais comme *lettres*. Massignon note que l'Imām Ǧa'far passe pour avoir, le premier, appliqué la science du *ǧafr* « aux consonnes supplémentaires de l'alphabet sémitique en arabe » (2). Dans cette seconde lecture des lettres, celles-ci sont prises non plus comme des symboles, mais comme des signes ou des initiales, et en tant que telles reçoivent un sens dans leur mise en composition avec d'autres lettres. Du moins, c'est ce genre de *ǧafr* que pratique Ǧa'far à leur endroit, dans les textes de lui retenus par la tradition soufie. Quelques exemples suffiront à en montrer la nature.

Le Coran s'ouvre par le mot BiSM, composé de trois consonnes. Ensemble, elles signifient *au Nom*, mais prises isolément, chacune d'elles reçoit un ou plusieurs sens, plus ou moins en rapport avec la signification de l'ensemble. Ainsi: B = *Baqā'*, la pérennité de Dieu, S = *aSmā'*, les noms de Dieu, M = *Mulk*, son royaume. Mais l'on peut lire aussi: B = *Bāb al-nubūwa*, la porte de la prophétie, S = *Sirr al-nubūwa*, le secret de la prophétie, communiqué par le Prophète à l'élite de sa communauté, M = *Mamlakat al-dīn*, le royaume de la religion qui englobe les blancs et les noirs.

De même pour le mot *al-ḤaMD* que Ǧa'far traduit par *šukr*, action de grâces: Ḥ = *waḤdāniya*, l'unicité divine, M = *Mulk*, le royaume, D = *Daymūmiya*, immutabilité de Dieu; mais on peut lire aussi: Ḥ =

(1) Dans le même sens, Niffarī écrira: « Toutes les lettres sont malades, sauf l'*Alif*. Ne vois-tu pas qu'elles sont toutes inclinées? Ne vois-tu pas que l'*Alif* est droit, sans inclination? Or la maladie c'est l'inclination » (*Mawāqif*, p. 205). Dans la Kabbale juive, l'*Aleph* est considéré « comme la racine spirituelle de toutes les autres lettres, qui contient dans son essence tout l'alphabet et, par là, tous les éléments du langage humain » (Scholem, *loc. cit.*, p. 40).

(2) *Passion*, p. 592.

Ḥamd, action de grâces, M = *Mağd,* la gloire de Dieu, D = *Dīn al-islām,* la religion musulmane.

Retenons aussi la signification de la lettre N dans le mot *Nūr* (68, 1): « *Nūn,* c'est la lumière *(nūr)* prééternelle dont Dieu tira toutes les créatures et qu'il attribua à Mahomet. Aussi lui fut-il dit: « Tu es d'une condition morale éminente » (68, 4), c'est-à-dire: Tu es fait de la lumière qui te fut attribuée dans la prééternité. »

On a écrit que le *ğafr* peut conduire « à de telles aberrations que les gens sérieux se détournent de ces tentatives » (1); mais l'important ici n'est pas tant le résultat auquel aboutissent ces tentatives que le présupposé qui les inspire. Ce présupposé est que la révélation atteint l'homme dans un langage, non pas univoque, mais plurivoque. Les « gens sérieux » sont pour le langage univoque parce qu'il est à leur merci, tandis que Ğa'far Ṣādiq nous avertit dès l'entrée de son *Tafsīr* que le Coran a été révélé en un langage plurivoque: « Le livre de Dieu, dit-il, contient quatre choses: il y a en lui l'expression, puis l'allusion, puis les touches de la grâce *(laṭā'if),* puis les réalités. L'expression est pour le commun, l'allusion pour les privilégiés, les touches de la grâce pour les saints et les réalités pour les prophètes » (2). La parole de Dieu a donc plusieurs niveaux de profondeurs, par rapport auxquels, comme le dira Abū Sa'īd Ḫarrāz, « les degrés d'intelligence se mesurent aux degrés de l'amour, de la pureté de l'oraison et de la proximité » (3). Trouver de multiples sens aux lettres qui composent le mot *Bism* ou *Ḥamd,* ou à tel ou tel groupe de lettres *muqaṭṭa'a,* ce n'est donc pas jeu de l'esprit qui s'enivre de variations autour d'un thème, mais une entrée dans les profondeurs cachées de la parole qui communie, en toutes ses articulations, au mystère de Celui qui la profère: « Dans les *fawātiḥ* des sourates, dira Tirmiḏī, il y a une allusion au sens de la sourate, connue des seuls Sages de Dieu sur Sa terre..., gens dont les cœurs ont atteint

---

(1) Blachère, *Introduction,* p. 147.

(2) Cité par Sulamī dans l'Introduction à ses *Ḥaqā'iq al-tafsīr.*

(3) Cité par Sarrāğ, *K. al-Luma',* p. 89.

Sa solitude essentielle; d'où ils ont reçu cette science, celle des consonnes de l'Alphabet » (1).

c) *Structure de l'expérience.*

Le second point, sur lequel les soufis sunnites doivent beaucoup au *Tafsīr* attribué à Ǧa'far, touche les structures mêmes de l'expérience mystique et les étapes qui jalonnent la route qui mène à Dieu par l'intériorité.

Le terme de cet itinéraire spirituel c'est bien la vue du visage glorieux de Dieu. Ǧa'far distingue très nettement les deux béatitudes, la charnelle et la spirituelle, à propos du verset 43, 71: « Là sera ce que désirent les âmes et ce dont se délectent les yeux »: « Quelle distance, dit-il, entre ce que désirent les âmes et ce dont les yeux se délectent! Tout le bonheur, toutes les délices, tous les plaisirs que contient le Paradis sont, par comparaison à ce qui réjouit les yeux, comme un doigt trempé dans un océan. En effet, les plaisirs du Paradis sont limités et ont une fin, parce que créés, tandis que les yeux ne se délectent, dans le monde impérissable, que de la vue du Subsistant, — qu'il soit exalté! Or cela n'a ni limite, ni fin, ni ne peut être décrit. » Entre les plaisirs créés du Paradis et la vue de Dieu, il y a toute la distance qui sépare Dieu de ses dons, et si Adam a succombé au mal, c'est précisément pour avoir préféré les dons au Donateur. A propos du verset 20, 115, « nous avons fait alliance avec Adam, auparavant, mais il a oublié », Ǧa'far note en effet: « nous avons fait alliance avec Adam pour qu'il ne nous oublie d'aucune manière, mais il nous a oublié et s'est occupé du Paradis. Aussi fut-il éprouvé par la transgression de ce qui était prohibé. Et cela parce que le bonheur l'a distrait du Bienfaiteur. Il est tombé de la grâce dans la disgrâce et fut chassé du paradis, pour qu'il sache que le bonheur est d'être auprès du Bienfaiteur et non de jouir du boire et du manger. »

En fait les deux bonheurs existent comme aboutissement d'une double attitude religieuse que Ga'far caractérise ainsi: « Celui qui craint

---

(1) Cité par MASSIGNON, *Passion*, p. 593.

le péché, sa demeure finale sera le Paradis des délices; celui qui craint Dieu, tout écran et tout voile seront enlevés de devant lui afin qu'il contemple Dieu *(Ḥaqq)* en tout état» (*in* 68, 34). Craindre le péché et l'éviter c'est rester dans les limites de la loi positive et ne pas aller au-delà de la lettre. Ceux qui s'en tiennent à cette attitude religieuse ne vont pas au-delà de leurs désirs charnels; leur béatitude sera précisément la satisfaction de ces désirs, « dans le Paradis des délices ». Les autres, ceux qui craignent Dieu pour lui-même, ceux-là s'engagent dès cette vie dans la voie qui les mène au-delà de leurs désirs, vers la contemplation de Dieu. Leur Béatitude est symbolisée, pour Ǧa'far, par ces fruits dont il est dit qu'ils ne sont « ni coupés ni défendus »(56, 33), ce qui veut dire: « ils n'ont été ni frustrés de la gnose et de l'assistance divine — car une telle frustration les aurait fait périr — ni empêchés de jouir du voisinage de Dieu, sans lequel tout leur serait une solitude vide. »

Dans ce texte, Ǧa'far bloque les deux perspectives, temporelle et eschatologique, pour en montrer le lien: ceux dont la récompense sera de vivre dans le voisinage de Dieu, c'est-à-dire de jouir de sa vue, ce sont ceux qui, en ce monde, auront été favorisés de la gnose grâce à une assistance divine particulière.

Par *gnose*, nous traduisons le mot *ma'rifa* qui tient une place centrale dans la spiritualité de Ǧa'far et c'est probablement dans son *Tafsīr* qu'il faut chercher une des sources principales où les soufis ont puisé ce mot-clef qui devient courant à partir de Ḏu-l-Nūn Miṣrī. Qu'est-ce que la *ma'rifa?* Elle apparaît à la fois comme le fondement et le sommet de l'édifice religieux, comme le point de départ et l'achèvement de l'itinéraire qui mène à Dieu. Une telle position paradoxale signifie que *ma'rifa* n'est pas un terme univoque mais plurivoque et qu'il faut être attentif aux divers contextes où il est employé.

Il y a d'abord une première *ma'rifa* qui prend racine dans la *fiṭra* et qui conditionne l'existence de l'homme comme *nature*: *'aṣl al-ma'rifa min al-fiṭra*, dit Ǧa'far (*in* 7, 143) en une formule lapidaire qui résume l'enseignement commun des théologiens musulmans sur ce point. Cette

ma'rifa qu'on peut traduire par connaissance, caractérise l'homme comme *fiṭra*, comme nature, non pas en deçà de la sphère du religieux mais à l'intérieur de celle-ci. En ce sens *ma'rifa* est opposée par lui à *ḫalqa*, laquelle caractérise l'homme comme *créature*, situé hors de la sphère du religieux. « Quand le Coran dit: "les serviteurs de Dieu" (25, 63), il vise, note Ǧa'far, l'ensemble des hommes, *min ǧihat al-ḫalqa*, *lā min ǧihat al-ma'rifa*, du point de vue de leur création, non du point de vue de la connaissance *(ma'rifa)*; mais quand il dit "mes serviteurs" (15, 42), il y a spécification dans la servitude et la connaissance. » Cette connaissance a son siège dans le *'aql*, dans l'intellect et elle est inopérante, car, dit Ǧa'far, *lā 'aqla ya'rifuhu*, l'intellect ne connaît point Dieu (*in* 7, 143) (1).

L'autre *ma'rifa*, celle que nous traduisons par gnose, a son siège dans le cœur (2). Comme les Rois qui dévastent les cités où ils entrent, elle fait le vide dans le cœur afin « qu'il n'y ait de place que pour Dieu » (*in* 27, 34). Cette gnose est « Vie en Dieu » (*in* 8, 24), elle grandit dans le cœur comme un arbre dont les branches montent jusqu'en la présence de Dieu (3). Elle est aussi une source qui donne naissance à douze autres sources dont se désaltèrent les croyants; ces douze sources, Ǧa'far les découvre en méditant sur le rocher dont Moïse fit jaillir de l'eau pour son peuple: « Et nous avons révélé à Moïse quand son peuple lui eut demandé de l'eau: « Frappe le rocher de ton bâton: douze sources en jaillirent » (7, 160):

« De la gnose, commente-t-il, jaillirent douze sources, et les gens de chaque catégorie boivent, à leur rang, à l'une de ces sources, selon leur capacité. La première source est la source de l'attestation de l'unicité

---

(1) Notons que le mot *'aql* a un double sens chez Ǧa'far: un sens archaïque selon lequel *'aql* s'oppose à *hawä*, comme dans le commentaire de 13, 39: *Allāh yamḥū al-hawä wa-yuṯbit al-'aql*, « Dieu efface la passion et affermit la raison »; en un second sens, plus philosophique, *'aql* s'oppose à *qalb* et est pris comme faculté de connaissance. En ce sens, il peut être traduit par intellect. Nous avons déjà vu ce second sens chez Tirmiḏī (v. p. 127 n. 1).

(2) Ǧa'far dit, au verset 2, 125: *ǧa'ala qalbaka maqām al-ma'rifa.*

(3) Commentaire du 55, 11; texte cité plus haut, p. 163.

(*tawḥīd*), la seconde, la source de la servitude et de la joie en elle; la troisième, la source de la sincérité, la quatrième, la source de la véracité, la cinquième, la source de l'humilité, la sixième, la source du contentement et de la remise de soi à Dieu (*tafwīḍ*), la septième, la source de la quiétude et de la gravité, la huitième, la source de la générosité et de la confiance en Dieu; la neuvième, la source de la certitude, la dixième, la source de la raison; la onzième, la source de l'amour (*maḥabba*) et la douzième, la source de la familiarité (*uns*) et de la solitude qui est la source de la gnose même dont jaillissent toutes ces sources. Celui qui boit à l'une de ces sources, goutte à sa douceur et aspire à la source qui est au-dessus, et ainsi va-t-il de source en source jusqu'à atteindre le principe; et quand il atteint le principe, il se *réalise* en Dieu. »

Nous avons traduit ce texte *in extenso*, parce qu'il est d'une importance capitale. Dans les dernières lignes, Ǧa'far esquisse très nettement la structure de l'expérience mystique qui est une ascension de source en source, et de cette ascension il indique douze étapes qui annoncent déjà la Théorie des *maqāmāt* et *aḥwāl*, si célèbre en mystique sunnite. D'ordinaire, on attribue la paternité de cette théorie à Ḏū-l-Nūn, mais le texte que nous venons de citer montre clairement qu'il y a confusion; les anciens manuels du soufisme ont attribué à Ḏū-l-Nūn quelque chose que lui-même, en tant qu'éditeur du *Tafsīr* attribué à Ǧa'far, avait seulement répandu sans l'inventer. Les quelques textes que l'on rapporte de Ḏū-l-Nūn sont loin d'être aussi fermes sur la structure de l'expérience mystique, que celui que nous venons de citer. Il n'est d'ailleurs pas le seul. Deux autres fragments de Ǧa'far nous donnent une nomenclature des catégories de l'expérience. L'ordre et le nombre de ces catégories varie d'une liste à l'autre, ce qui est le signe d'une doctrine en formation dont les éléments ne sont pas encore fixés *ne varietur*.

Le premier de ces fragments repéré autrefois par Massignon (1) est un commentaire du verset 25, 61: « Béni soit celui qui mit dans le

---

(1) *Passion*, p. 496, d'après '*Arā'is al-bayān* de R. BAQLĪ; v. aussi *Essai*, p. 429.

ciel des constellations *(burūǧ).* » Se référant au symbolisme des « correspondances » entre le cosmos et le cœur humain, Ǧa'far note que Dieu appelle le ciel *samā* à cause de sa hauteur (1), et le cœur aussi est un *samā* puisque, par la foi et la gnose, *il s'élève* indéfiniment et sans limites: car, de même que le Connu *(al-ma'rūf)* est illimité, de même la connaissance qu'on a de Lui est sans limites (2). A partir de cette correspondance, Ǧa'far en instaure une seconde entre les douze mansions zodiacales et douze « constellations » du cœur, notant que le bon état du cœur se maintient grâce à ces constellations, tout comme la bonne marche de ce monde périssable et de ses habitants est conditionnée par les douze mansions zodiacales. Ces constellations du cœur sont: la foi, la gnose, la raison, la certitude, l'*islām*, l'excellence de l'action *(iḥsān)*, l'abandon, la crainte, l'espérance, l'amour, le désir et le ravissement *(walah).*

Comme dans le texte précédent où l'on énumérait douze sources correspondant à douze degrés *(martaba)*, ici aussi le nombre douze est maintenu, mais sur les douze degrés, quatre seulement sont communs aux deux listes. Pour les autres, les différences ne doivent pas être opposées, mais additionnées, l'une des listes complétant l'autre.

Dans le second fragment, Ǧa'far parle non pas de « sources » ni de « constellations », mais de « lumières » *(anwār)* et il n'en énumère pas moins de quarante. Ces lumières « qui proviennent toutes des lumières de Dieu dont il est dit "Dieu est la lumière des cieux et de la terre" (24, 35), sont distribuées diversement aux croyants, qui en reçoivent plus ou moins, selon leur *ḥāl*, leur état spirituel, l'ensemble n'étant donné qu'au Prophète: seul, en effet, il réalise en lui-même les conditions de la servitude parfaite et de l'amour ».

La première de ces lumières est la garde du cœur et la dernière celle de l'ipséité divine *(al-huwiya,* du *huwa).* Les trente-huit autres

---

(1) Le verbe *sama* signifie, en effet, s'élever, monter haut.

(2) Nous avons déjà rencontré le mot *ma'rūf*, employé par Ǧa'far pour désigner Dieu comme objet de la *ma'rifa*. Il sera repris par Ḫarrāz qui l'emploiera systématiquement pour parler de Dieu.

lumières sont les lumières de la crainte, puis celles de l'espérance, de l'amour, de la méditation, de la certitude, de la commémoration, de la contemplation, de la science, de la pudeur, de la douceur de la foi, de l'*islām*, de l'excellence de l'action, de la grâce, du bienfait, des munificences, de la générosité, de la condescendance, du cœur, de la compréhension, de la majesté, de la perplexité, de la vie, de l'intimité, de la rectitude, de la stabilité, de la quiétude, de la grandeur, de l'excellence, de la puissance, de la force, de la déité, de l'unicité, de la monoïté, de la post-éternité, de la pérennité, de l'immutabilité, de la pré-éternité, de la subsistance et de l'universalité.

Quoique Ǧa'far nous dise que toutes ces lumières proviennent des lumières de Dieu, cependant on peut distinguer très nettement une double catégorie à l'intérieur de cette liste de lumières. Certaines en effet ont rapport à la structure psychologique du croyant et prennent leur source dans la conscience elle-même comme déterminations « lumineuses » qui l'affectent de l'intérieur. Ainsi la garde du cœur, la crainte et l'espérance, l'amour, la méditation, la certitude, la commémoration, la contemplation par la lumière de la science, pour ne citer que ceux-là, sont des « lumières » qui affectent l'activité de la conscience religieuse comme conscience humaine orientée, à sa racine, par la lumière de Dieu qui est « lumière des cieux et de la terre ».

D'autres, en revanche, ont un rapport plus immédiat à Dieu, en tant quelles éclairent l'homme sur les attributs de Dieu ou plus exactement, en tant que ces attributs divins se reflètent dans l'homme et illuminent sa conscience, comme un corps lumineux éclaire le miroir dans lequel il se réflète. Parmi ces lumières, citons celles qui ont trait à la majesté, à la grandeur, à la déité, à l'unicité, à la monoïté, à la subsistance et à l'ipséité divine. Chacun de ces attributs est une « lumière » pour l'homme, en ce sens qu'ils éclairent l'homme sur sa relation à Dieu et lui dictent, à chaque fois, l'attitude qui convient en face de chacun de ces attributs. Ceux-ci ne sont plus objets d'étude et de discussions, comme chez les théologiens rationalistes; ils sont un *mašrab*, comme dit

Ǧa'far, un lieu de ressourcement où l'action humaine, en trouvant sa lumière, trouve aussi son mode d'être qui est, au terme, de se « réaliser » en Dieu en y trouvant sa vérité *(taḥaqquq bi-l-ḥaqq)*. Ici encore, on discerne dans le *Tafsīr* attribué à Ǧa'far l'anticipation d'une doctrine spirituelle très féconde qui recevra des formes d'expression multiples mais que l'on peut, pour l'essentiel, résumer dans un adage célèbre: *taḫalluq bi-aḫlāq Allāh*, se conformer aux mœurs de Dieu, s'attribuer Ses attributs.

Ǧa'far note, nous l'avons vu, que seul le Prophète Muḥammad totalise en lui l'ensemble de ces lumières: « Il est lumière et se porte à son Seigneur dans la lumière. » Les autres croyants participent plus ou moins à cette lumière, ils reproduisent en eux-mêmes tel ou tel des attributs divins. Nous reviendrons ci-après sur la figure du Prophète telle que se la représente Ǧa'far. Mais il importe de souligner ce qu'il est dit des croyants. Ǧa'far insiste à plusieurs reprises sur le fait qu'il y a une hiérarchie entre les croyants, et c'est là une idée centrale dans le soufisme sunnite. Certes l'Islam ignore les structures ecclésiales fondées sur une hiérarchie cléricale. Mais Ǧa'far et le soufisme après lui réintroduisent dans l'islam les structures d'une hiérarchie par le biais de la gnose. Son commentaire ne réserve aucune place à l'*Imām* comme détenteur d'une science infuse qu'il communique à des initiés. En cela, Massignon a raison de noter que son *Tafsīr* est plus soufi que chiite (1). Mais il ne reconnaît pas moins des degrés entre les croyants, et cette hiérarchie est mise par lui en liaison étroite avec la structure pluraliste du texte coranique (2). De même que le Coran est à la fois expression littérale, allusion symbolique, touches spirituelles et réalités, de même les croyants, selon qu'ils s'attachent à l'un ou l'autre de ces aspects du Coran seront dits communs, privilégiés, saints ou prophètes. Le commun des croyants connaît

---

(1) *Passion*, p. 732. On lit dans le *Tafsīr :* « Dieu a éclairé la voie vers lui par les lumières d'Abū Bakr, 'Umar, 'Uṯmān et 'Alī. » 'Alī est donc mis au même rang que les autres califes. On sait, du reste, que Ǧa'far était un chiite pondéré et opposé à toute revendication à main armée.

(2) Texte cité plus haut, p. 167.

seulement la lettre du Coran et se complait dans son « expression » *(ʿibāra)*, c'est-à-dire dans la beauté du style. Il ne faut donc pas parler ici de « sens » apparent du Coran mais des apparences de la lettre, c'est-à-dire du style. Au-dessus du commun des croyants, se situent les privilégiés qui découvrent à travers l'expression, des « allusions » *(išāra)*: cela veut dire qu'ils ne s'arrêtent pas à la lettre ni au style, mais que, par eux, ils sont renvoyés à autre chose. Cette autre chose peut n'être qu'un objet de connaissance et c'est alors l'allusion comme symbole connu, mais il peut aussi devenir une touche de la grâce, un symbole vécu, une *laṭīfa* cueillie dans la lecture du Coran comme un fruit mystérieux que Dieu donne à ses seuls amis, les *awliyā*. Au-delà de tout cela, il y a enfin la *ḥaqīqa*, synthèse du connu et du vécu, à la fois vérité et réalité, vérité de la *laṭīfa*, réalité de la *išāra*. Le Prophète qui est à la fois un privilégié et un saint, détient seul les secrets de cette *ḥaqīqa* du Coran, ce par quoi il est précisément au-dessus des privilégiés et des saints, c'est-à-dire un prophète.

Cette hiérarchie des croyants, Ǧaʿfar la trouve mentionnée dans le Coran, non seulement au verset 37, 164 où il est dit qu'« il n'est personne parmi nous qui n'ait un rang *(maqām)* marqué », mais aussi et surtout dans le verset 35, 32 où il est question de trois catégories de croyants: « Il en est qui se lèsent eux-mêmes *(ẓālim)*, d'autres visent le but *(muqtaṣid)*, d'autres enfin sont en tête *(sābiq)* par les bonnes œuvres. » Tous, remarque Ǧaʿfar, sont appelés « croyants », « élus » par Dieu, et tous « entrent dans les jardins d'Éden » (35, 33), « malgré l'inégalité de leurs rangs ». Cependant, Dieu mentionne tout d'abord ceux qui se lèsent eux-mêmes, pour montrer que l'on ne s'approche de lui que par sa faveur et que le *ẓulm* n'a aucun effet sur l'Élection divine *(iṣṭifā'iya)*. Viennent ensuite ceux qui visent le but, car ils se situent entre la crainte et l'espérance, et à la fin seulement ceux qui sont en tête, afin que personne ne se croit à l'abri du *makr* de Dieu, de ses ruses.

Ce texte est important à un double titre. D'abord parce que l'exégèse de Ǧaʿfar y est le point de départ de multiples amplifications soufies sur le thème des trois classes de croyants. Bisṭāmī dira: « le *ẓālim* est dans

la sphère de la science, le *muqtaṣid* dans celle de la gnose, et le *sābiq* dans celle de l'extase. » Tirmiḏī : « la foi est pour le *ẓālim*, la gnose pour le *muqtaṣid*, la réalité pour le *sābiq*. » Ǧunayd : « le *ẓālim* aime Dieu pour soi-même, le *muqtaṣid* l'aime pour Lui-même et le *sābiq* annihile sa volonté propre dans le vouloir de Dieu sur lui » (1).

A un second titre, l'exégèse de Ǧa'far est ici importante parce qu'il instaure un rapprochement entre les trois classes de croyants et les trois facultés psychiques de l'homme : l'âme, le cœur, l'esprit. « L'âme, dit-il, est *ẓālima*, le cœur *muqtaṣid*, l'esprit *sābiq*. Celui qui se porte au monde par son âme est *ẓālim* ; celui qui se porte à l'Au-delà par son cœur est *muqtaṣid* ; celui enfin qui se porte à Dieu par son esprit est *sābiq*. » Ici encore son influence sur les soufis est manifeste. Sulami cite deux textes anonymes dont l'un dit : « le *ẓālim* est celui dont l'âme domine le cœur ; le *muqtaṣid*, celui dont le cœur domine l'âme, et le *sābiq*, celui dont l'âme et le cœur sont sous la garde de Dieu » ; le second texte est plus fidèle à Ǧa'far : « le *ẓālim*, c'est l'âme, car elle ne se familiarise jamais avec Dieu ; le *muqtaṣid*, c'est le cœur, car il est versatile à toute heure ; le *sābiq* c'est l'esprit qui n'est jamais absent à la contemplation » (2).

On voit donc combien l'influence de Ǧa'far est repérable à travers les textes soufis. Qu'il s'agisse de la méthode exégétique ou du *ǧafr* ou encore de l'analyse des structures de l'expérience mystique, Ǧa'far apparaît comme un vrai maître du soufisme. A partir de lui naît une nouvelle lecture du Coran qui est dialogue continuel entre l'expérience personnelle et le texte sacré. De cette nouvelle lecture nous allons donner une dernière preuve en analysant quelques textes dans lesquels Ǧa'far interprète les récits coraniques touchant les Prophètes.

d) *Les Prophètes, figures de l'expérience.*

On sait que, parmi les Prophètes dont le Coran évoque le souvenir, certains appartiennent à l'histoire biblique et d'autres au passé légendaire

---

(1) Toutes ces citations sont empruntées à SULAMĪ, *Ḥaqā'iq*, in 35, 32.

(2) SULAMĪ, in 35, 32.

des peuples arabes. Mais dans un cas comme dans l'autre, le Coran opère la même transposition dans le récit de la mission de ces Prophètes: il les arrache à une histoire réelle pour en faire les acteurs d'une action qui se passe hors d'un temps déterminé et qui se répète inlassablement. Quand ont-ils vécu et dans quel milieu profane? Cela importe peu; ou plutôt, ils n'ont d'existence que celle que leur prête le récit coranique, de telle sorte que la conscience musulmane atteint les personnages bibliques, non pas comme les figures d'une histoire qui s'inscrit dans le déroulement du temps de ce monde, mais comme des acteurs qui apparaissent et disparaissent au gré du vouloir divin après avoir répété le même rôle. Abraham, Moïse ou Jésus appartiennent au même *Aīon* que 'Ād, Ṣāliḥ ou la génisse: ils n'existent pour le conscience musulmane que dans des *qiṣaṣ*, des contes religieux. En rompant avec les Juifs et les Chrétiens, Mahomet a mis fin à l'histoire pour la remplacer par des histoires. Sa méditation sur les *aḫbār al-awwalīn* ne se réfère à aucune donnée historique, et comme le notent les exégètes, c'est par révélation qu'il prend connaissance du passé qui devient un conte édifiant, orienté dans le sens du message que Mahomet a à communiquer.

La conséquence d'une telle rupture fut très grave en ce qui regarde l'exégèse musulmane: par le fait qu'elle se portait aux figures bibliques à travers des *qiṣaṣ*, elle est devenue indifférente à toute recherche historique à leur sujet et s'est développée précisément en forme de *qiṣaṣ al-anbiyā'*, c'est-à-dire comme un amalgame de légendes et d'histoires imaginaires, sans rapport avec l'histoire réelle du monde profane. Les ruines de Ninive ou de Babylone n'ont rien à apprendre à l'exégète musulman, Ur en Chaldée n'a, pour lui, aucun rapport avec Abraham, ni les pyramides avec l'histoire d'Israël; aucun exégète ne s'est jamais occupé d'archéologie, parce que les pierres n'ont rien à révéler sur des « histoires » dont les personnages n'ont aucun « être-au-monde ». Tel est le « malheur » de la conscience exégétique en Islam: elle est coupée du réel, étrangère au mouvement de l'histoire réelle, renvoyée perpétuellement aux « histoires du passé ».

Comment les soufis ont-ils échappés à ce malheur, à cette aliénation

dans le légendaire? En substituant au monde imaginaire des *qiṣaṣ al-anbiyā'* une histoire authentique, celle de leur propre itinéraire spirituel. Dans leur méditation sur le Coran, les figures prophétiques deviennent des prototypes de l'expérience mystique ou des figures de la conscience religieuse. Ce qu'ils lisent dans les *aḫbār al-awwalīn*, ce ne sont pas des « histoires », mais une *'ibra*, une doctrine sur les rapports entre Dieu et l'homme. Ainsi Abraham devient la figure de la conscience éprouvée mais fidèle ou le prototype de l'amitié avec Dieu, Moïse figure l'expérience spirituelle comme dialogue avec Dieu, etc.

Or c'est dans le *Tafsīr* attribué à Ǧa'far que débute cette intériorisation des figures prophétiques. Deux d'entre elles retiennent son attention: Moïse et Mahomet.

1. Moïse, figure du *šaṭḥ*.

Nous avons vu plus haut que, dès Muqātil, la méditation musulmane a été sensible au côté mystique des récits coraniques touchant Moïse. Muqātil reste pourtant au niveau de l'imaginaire pour décrire le côté « merveilleux » de la vie de Moïse. Ǧa'far Ṣādiq, au contraire, évacue l'imaginaire de son exégèse et se situe à l'intérieur même de l'expérience religieuse de Moïse comme expérience de la rencontre avec Dieu dans la parole.

Il y a, en fait, une double rencontre: au Buisson ardent, puis au Sinaï. La première rencontre donne à Ǧa'far l'occasion de souligner tout d'abord les conditions qui la rendirent possible, conditions dont il lit la mention dans les versets 28, 22-24. « Et quand Moïse s'orienta dans la direction de Madian, il dit: « Peut-être que mon Seigneur me dirigera dans le chemin droit » (28, 22) ». Il y a donc, explique Ǧa'far une double orientation: tandis qu'il se dirigeait vers Madian, son cœur s'orientait vers Dieu de qui il attendait la bonne direction *(hudā)*. « Or quiconque se porte tout entier vers Dieu, Celui-ci le fait parvenir au but désiré. » Cette orientation du cœur a été la première condition qui fit que « Dieu honora Moïse de Sa parole ».

La seconde condition se révèle dans les paroles que prononça Moïse

en arrivant « au point d'eau de Madian » (28, 23): « Seigneur, dit-il alors, j'ai besoin du moindre bien que Tu fasses descendre vers moi! » (28, 24). Ce besoin, note Ǧa'far, manifeste la pauvreté que ressent Moïse en face de Dieu: « J'ai besoin de Toi et je Te demande d'augmenter mon besoin, car rien ne peut faire que je puisse me passer de Toi. » Certes Moïse avait déjà orienté son cœur vers Dieu, mais cette orientation ne devint effective que dans l'expérience de la pauvreté *(faqr)* quand son cœur devint réellement « pauvre », c'est-à-dire vide de toutes les créatures, y compris les faveurs *(karāmāt)* et les signes *(āyāt)* divins, pour n'avoir plus besoin que de Dieu seul. « Ote tes sandales » (20, 12) symbolise précisément cette rupture d'avec tout ce qui n'est pas Dieu *(qaṭ' al-'alā'iq)*. Moïse reçoit cet ordre quand il est déjà en la présence de Dieu, car, nous l'avons vu, c'est la gnose, c'est-à-dire la rencontre avec Dieu qui opère les ultimes dépouillements et achève la rupture.

Dans l'analyse de cette rencontre au Buisson ardent où Moïse « vit la lumière sous la forme du feu » Ǧa'far est indifférent aux détails pittoresques qui l'entourent et va droit à l'essentiel: l'interpellation divine, évoquée dans ces termes par le Coran: « Et quand il fut arrivé à ce feu, il lui fut crié: « Moïse! je suis, moi, ton Seigneur, *innī ana Rabbuka* » (20, 11-12). Ǧa'far commente ce verset sous la forme d'un dialogue avec Moïse:

« Il fut demandé à Moïse: Comment as-tu su que l'appel venait de Dieu *(al-Ḥaqq)*? Il répondit: Parce qu'il m'anéantit et me submergea, au point que chacun de mes cheveux était comme interpellé par un appel venant de toutes les directions et comme proférant de lui-même une réponse. Quand je fus submergé par les lumières de la Majesté et entouré de toutes parts par les lumières de la Puissance et de la *ǧabarūt*, je sus que j'étais interpellé du côté de Dieu. Et comme le premier mot de l'interpellation était « *je suis* » *(innī)*, lequel était suivi de « *Moi* » *(anā)*, je compris qu'il n'appartient à personne, sinon à Dieu, de parler de lui-même en utilisant ces deux mots à la fois, liés l'un à l'autre. Je fus saisi de stupeur *(dahš)* et ce fut le lieu de l'anéantissement *(fanā)*. Je dis alors: Toi! Tu es celui qui es et qui seras éternellement, et il n'y a pas

de place pour Moïse avec Toi ni d'audace à parler, à moins que Tu ne le fasses subsister par Ta subsistance *(baqā)* et que Tu lui attribues ton attribut *(naʿt)*. Tu seras alors à la fois l'interpellant et l'interpellé. Il me répondit: Nul autre que Moi ne peut porter mon discours, nul ne peut Me donner une réponse; Je suis Celui qui parle et Celui à qui il est parlé, et toi tu es dans l'entre-deux un fantôme *(šabaḥ)* en qui se situe le lieu du discours *(ḫiṭāb)*. »

L'importance et la richesse de ce fragment n'échapperont à aucun spécialiste de la mystique musulmane. Nous avons là non seulement une des plus anciennes analyses de l'expérience mystique mais aussi une des plus pénétrantes. Dès le début la question posée à Moïse nous situe au centre du problème: comment le mystique peut-il discerner que la voix qui se fait entendre en lui est bien la voix de Dieu? L'expérience prend naissance en effet dans le langage auquel elle donne elle-même naissance. De qui est ce langage, ces locutions que le mystique entend s'articuler en sa conscience? Sont-ce la voix de la conscience elle-même ou est-ce Dieu qui suscite en elle des paroles dont elle est seulement le lieu d'apparition? A ces questions Moïse répond, non pas en se référant au miracle extérieur du Buisson qui brûle sans se consumer, mais en analysant, l'événement même de l'expérience comme expérience vécue par sa conscience. La parole de Dieu s'impose à lui d'abord par la majesté et la puissance contraignante de sa lumière, une lumière qui le pénètre si intimement qu'il en ressent les effets physiquement. Il a l'impression que ses cheveux eux-mêmes sont interpellés par la voix et forcés à donner une réponse. Ensuite, par son contenu, la parole qu'il entend se révèle comme ne pouvant être que parole de Dieu. La locution « *inni anā* », je suis, Moi (ἐγώ εἰμι) apparaît en effet comme une affirmation absolue de soi; et c'est le privilège incommunicable de Dieu de pouvoir utiliser conjointement ces deux mots *inni anā*. L'absolu d'une telle affirmation s'impose à Moïse avec une telle force qu'il est saisi de stupeur, et cette stupeur va jusqu'à provoquer en lui le *fanā*, l'annihilation, l'anéantissement de soi: non pas glissement de la conscience vers le néant mais perte de la conscience de soi dans la conscience de celui qui a précisément

provoqué la stupeur: le Dieu qui parle. C'est le sens des paroles proférées alors par Moïse: « Toi, Tu es celui qui es », paroles dans lesquelles la conscience reprend à son compte pour le renvoyer à Dieu le *inni anā*. Moïse ajoute: « et il n'y a pas de place pour Moïse avec Toi ni d'audace à parler »; la conscience atteste son néant qui la réduit désormais au silence: aucune parole qui naîtra en elle ne viendra d'elle-même, mais de Dieu.

Mais pour que Dieu parle en elle, il faudra qu'il la fasse subsister de Sa propre subsistance afin que le retour de la conscience au *baqā* ne soit pas un retour à son mode d'être naturel, mais une transformation radicale qui la fasse vivre selon un mode d'être divin: *tan'utahu bi-na'tika* signifie précisément cette transmutation des attributs humains en attributs divins. La conscience passe de son néant à l'être de Dieu ou plutôt, elle passe en Dieu parce qu'elle n'est plus que pure conscience *de Dieu*. C'est pourquoi, en elle, Dieu est désormais « à la fois l'interpellant et l'interpellé », il est « Celui qui parle et Celui à qui il est parlé »; la conscience est seulement le lieu de ce discours qui passe par elle sans qu'elle puisse, tel un fantôme, lui opposer une résistance ou s'y mêler.

Or cette expérience est très exactement celle que les soufis désignent par le terme technique de *šaṭḥ* ou locution théopathique (1). Moïse entend en lui-même le *innī anā rabbuka*, Bisṭāmī dira *subḥānī* (gloire à moi!) et Ḥallāǧ, *anā-l-Ḥaqq*, mais le phénomène est le même: dans aucun de ces cas, le sujet de la phrase n'est ni Moïse, ni Bisṭāmī, ni Ḥallāǧ, mais Dieu qui parle dans et par la conscience humaine. Bisṭāmī ne connaissait peut-être pas le *Tafsīr* de Ǧa'far Ṣādiq, mais Ḥallāǧ devait certainement avoir en mémoire le texte de Ǧa'far quand il écrivait le fragment « fort important » (Massignon) où nous lisons précisément cette phrase: « *Anā anā, wa-lā na't*, Je suis « Je » et il n'y a plus d'attribut » (2) ou quand il récitait:

---

(1) V. *Essai*, pp. 117-120; *Passion*, pp. 521-532, 914-915.

(2) *Passion*, p. 521.

Entre moi et Toi, il y a un « c'est moi » *(annīy)* qui me tourmente,
Ah! enlève par Ton « c'est Moi », mon « c'est moi » hors d'entre nous deux (1)!

Du moins, il y a une continuité directe entre la manière dont Ǧa'far lit l'expérience de Moïse au Buisson ardent, comme expérience de l'interpellation divine, et les fragments où Ḥallāǧ traduit sa propre expérience du *šaṭḥ*. On s'étonne que cela ait échappé à Massignon qui réduit l'influence de Ǧa'far sur Ḥallāǧ à l'emprunt de quelques termes techniques ou de quelques images (2).

La seconde rencontre de Moïse avec Dieu est celle du Sinaï. Ǧa'far note que cette rencontre se fit « hors les frontières et les contours *(rusūm)* de la condition somatique *(bašariya)* » de sorte « que Moïse entendit ce qu'il entendit de son Seigneur indépendamment de lui-même et de sa propre science..., ce qui prouve que les mansions *(manāzil)* de la Seigneurie divine se situent hors de la condition humaine » (*in* 7, 142). Moïse était, en effet, dans sa rencontre avec Dieu, « absent à lui-même, annihilé quant à ses propres attributs », tout comme dans la rencontre au Buisson ardent. Toutes ces annotations indiquent clairement que pour Ǧa'far l'Épiphanie au Sinaï est bien un événement « mystique », vécu par Moïse sur le mode d'une expérience mystique. Moïse est arraché aux conditions de sa *bašariya*, de ce qui fait qu'il est seulement homme; il n'est donc pas « spectateur » enregistrant de l'extérieur le déroulement d'une scène épigraphique, car la scène se passe au-dedans de lui-même et c'est en son cœur qu'il entendit Dieu lui parler.

Son expérience est cependant, aux yeux de Ǧa'far, inférieure en qualité à celle de Mahomet car, dans ce qu'il entendit de Dieu, Moïse fut renvoyé à lui-même de nouveau, tandis que Mahomet demeura en

---

(1) V. aussi le long fragment in 7, 143 (*Essai*, p. 369) où l'influence de Ǧa'far est manifeste.

(2) V. son essai d'interprétation historique du *Anā-l-Ḥaqq* dans lequel aucune référence à Ǧa'far n'est faite: *Kitāb al-Ṭawāsīn*, pp. 173-184. Cf. aussi *Passion*, pp. 472, 496.

Dieu, au-delà des limites du créé. Ǧa'far exprime cela en une formule sybilline dont la traduction serait à peu près celle-ci: « Moïse entendit de son Seigneur la qualification *(ṣifa)* de Moïse, tandis que Mahomet entendit de son Seigneur la qualification de son Seigneur. » Dieu dit en effet à Moïse: « Je t'ai choisi, sur tous les hommes, (pour te charger) de mon message et de ma parole » (7, 144). Dieu renvoie Moïse à la mission dont il l'a chargé en lui rappelant ce qu'il est (sa *ṣifa*), à savoir l'élu pour une mission et l'interlocuteur de Dieu par excellence *(kalīm)*. Moïse cependant demande à voir Dieu, car « voyant l'ombre de la parole de Dieu sur son cœur, il se sentit à l'aise *(inbasaṭa)* avec son Seigneur pour demander à le voir ». « Tu ne Me verras point », répond Dieu, car « du périssable à l'impérissable il n'y a pas de voie », glose Ǧa'far. « Si Moïse tomba foudroyé à la vue de la montagne pulvérisée, que serait-il devenu en voyant son Seigneur directement ? » En vérité Dieu est invisible en ce monde, et Moïse « est le premier de ceux qui croient » (7, 144) en cela. Mais qu'en est-il alors de l'expérience de Mahomet ?

2. Mahomet et la vision du cœur.

Si en effet Moïse est celui à qui Dieu a parlé, Mahomet, pour la Tradition, est celui qui a vu Dieu. Bien avant Bisṭāmī et Ḥallāǧ, Ǧa'far Ṣādiq a médité sur les expériences spirituelles de Mahomet. L'idée qu'il se fait du Prophète est déjà bien différente de celle que s'en faisait Muqātil; ou plutôt, le processus d'idéalisation, à peine amorcé dans le *Tafsīr* de Muqātil, se manifeste clairement dans celui de Ǧa'far. Dès le verset 3, 31 « Si vous aimez Dieu, suivez-moi », Mahomet devient le modèle insurpassable de toute sainteté: « Dieu enjoint à la conscience intime des Justes de suivre Mahomet, afin qu'ils sachent que, quelle que soit l'excellence de leurs états et l'élévation de leurs rangs, ils ne peuvent ni le surpasser ni même l'égaler. » Les Justes *(ṣiddiqūn)* en effet ne participent qu'à l'une ou l'autre des lumières venues de Dieu tandis que Mahomet en reçoit la totalité (*in* 24, 35); bien plus, l'essence pré-éternelle de Mahomet est cette lumière même dont Dieu a tiré les Univers

(*in* 58, 1). Dieu l'a envoyé en ce monde afin qu'il soit le médiateur entre les hommes et Lui-même: extérieurement il est de leur race quant à la forme *(min ǧinsihim fī-l-ṣūra)*, mais intérieurement « Il l'a habillé de Son attribut » *(min naʿtihi)* (*in* 9, 128). Aussi est-il le symbole qui renvoie immédiatement à Dieu: « Celui qui te reconnaît comme Envoyé et Prophète, me reconnaît comme Seigneur et comme Dieu » (*in* 4, 80); cette reconnaissance suppose cependant le dépassement du plan du *ẓāhir*, le plan de l'extériorité immédiate pour découvrir dans l'Envoyé le secret de son *bāṭin*, de cette intériorité continuellement orientée vers Dieu, dans la *mušāhada :* « La conscience intime *(asrār)* des Prophètes est dans la main de Dieu, elle ne quitte la *mušāhada* en aucun état » (*in* 25, 20). Ǧaʿfar emploie fréquemment le terme de *mušāhada*, mais nulle part il n'en précise le sens. Il ne semble pas qu'il faille le prendre au sens d'une contemplation extatique. En 20, 82 Ǧaʿfar traduit *āmana* (croire) par *šāhada :* « Je suis absoluteur pour qui croit » dit Dieu, c'est-à-dire, explique Ǧaʿfar, « pour qui me voit et ne voit rien d'autre avec moi. » Le Prophète, par sa condition même de prophète, est d'emblée et pour ainsi dire ontologiquement, consacré dans cette vue exclusive de Dieu grâce à laquelle il ne perd jamais la pensée de Dieu en tout ce qu'il fait.

Une fois pourtant, Mahomet est allé au-delà de cette contemplation habituelle de Dieu, commune à tous les Prophètes; il a été élevé au ciel, au-delà des limites du monde créé, et cette élévation est le privilège qui le situe à part des autres prophètes. « Quelqu'un vint à Ǧaʿfar Ibn Muḥammad et lui dit: Décris-moi le *miʿrāǧ*, l'ascension nocturne! — Ǧaʿfar répondit: Comment te décrirai-je une station *(maqām)* qui était au-dessus des capacités de Gabriel lui-même, malgré l'élévation de son rang! » (*in* 17, 1). Cet épisode résume bien l'opinion de Ǧaʿfar sur la manière dont il faut aborder l'étude du *miʿrāǧ* ou de l'*isrā'*.

L'*isrā'* est un événement hors série qui ne peut être comparé à rien et dont l'essence échappe à l'entendement des anges eux-mêmes: *inqaṭaʿat al-kayfiya ʿan al-dunū*, dit-il, et cela signifie: toute question sur le comment de la Proximité entre Dieu et son Prophète est exclue. Et c'est pourquoi

Ǧa'far évacue de son commentaire sur le récit de l'ascension nocturne toute considération venant du côté de l'imaginaire, telle que nous l'avons rencontrée dans le *Tafsīr* de Muqātil. L'image cède la place à la réalité de l'expérience et c'est à la lumière de son expérience mystique que Ǧa'far parle de l'événement vécu par Mahomet comme événement mystique. Nous donnons ici la traduction de son commentaire sur 53, 1-18, car nous avons dans ce commentaire le prototype même de l'esquisse originelle des méditations ultérieures des soufis sur ces versets, aussi bien quant à la méthode qu'au contenu de cette méditation (1):

« 53, 1 : *Par l'étoile quand elle s'abîme :* L'étoile c'est le cœur de Mahomet; *quand elle s'abîme*, quand il fait rupture avec tout ce qui n'est pas Dieu.

53, 2 : *Votre contribule ne s'est pas égaré! Il n'erre point :* Il ne s'est pas égaré loin de la Proximité de Dieu le temps d'un seul clin d'œil.

53, 3 : *Il ne parle point par impulsion (hawā) :* Comment parlerait par impulsion celui qui parle pour proclamer l'attestation de l'unicité divine *(tawḥīd)* et accomplir la Loi et les prescriptions positives ou négatives? En vérité, il ne parle que sur ordre et ne se tait que sur ordre. Il ordonne et son ordre devient approche de Dieu; il interdit et son interdiction devient fuite et rejet.

53, 8 : *Il s'approcha puis demeura suspendu :* le *comment* est exclu au sujet de cette approche. Ne vois-tu pas que Dieu voila à Gabriel la manière dont il (Mahomet) s'approcha de son Seigneur et son Seigneur de lui?

Ǧa'far dit aussi: Mahomet s'approcha de ce qui fut déposé en son cœur: la gnose et la foi; puis il demeura suspendu, en tant que son cœur se reposa en ce qui le rapprocha et que le doute et la perplexité disparurent de son cœur.

---

(1) Nous soulignons les citations coraniques.

53, 9 : *Et il fut à deux arcs ou plus près:* (Dieu) le rapprocha de Lui-même au point qu'il fut par rapport à Lui à la distance de deux arcs. Or, vu du côté de Dieu, le rapprochement est sans limites, tandis que, vu du côté du serviteur, il est limité.

53, 10 : *Il révéla alors à son serviteur ce qu'il révéla:* sans médiation entre eux, en secret à son cœur, sans que personne d'autre en prenne connaissance; sans médiation, sauf dans l'Au-delà, quand il le chargera de l'intercession *(šafāʿa)* pour sa Communauté.

Ǧaʿfar dit encore au sujet du verset: « *Il s'approcha puis demeura suspendu* »: quand l'aimé fut aussi près que possible de son Aimé *(al-ḥabīb min al-ḥabīb)*, il fut saisi à l'extrême par sa Majesté. C'est pourquoi Dieu le traita avec une extrême douceur, car seule une douceur infinie peut faire supporter une infinie majesté. D'où ces paroles: « *Il révéla alors à son serviteur ce qu'il révéla* », c'est-à-dire: il y eut ce qu'il y eut, et il advint ce qui advint, l'Aimé dit ce que dit un aimé à son aimé, il lui témoigna la douceur qu'un aimé témoigne à son aimé et il lui confia ce qu'un aimé confie à son aimé. Ils gardèrent le secret et ne le communiquèrent à personne d'autre. Aussi dit-il: « *Il révéla à son serviteur ce qu'il révéla* »: personne ne sait ce qu'est cette révélation sinon celui qui révèle et celui à qui elle fut révélée.

53, 11 : *Le cœur n'a point menti sur ce qu'il a vu:* Personne ne sait ce qu'il a vu, si ce n'est celui qui a fait voir et celui qui a vu.

L'aimé est devenu proche de son Aimé, il est son confident et trouve en lui son intimité: « Nous élevons le rang de qui nous voulons », dit Dieu (6, 83).

53, 18 : *Certes, il a vu le plus grand des signes de son Seigneur:* il a contemplé de si grands signes de l'Amour *(maḥabba)* qu'ils ne peuvent être rapportés ».

Le plus important dans ce commentaire de l'*isrā'* et le plus significatif, c'est certainement ce qui est dit sur le verset 10: « Il révéla à son serviteur ce qu'il révéla. » On se serait attendu à ce que Ǧaʿfar parle

de la révélation coranique, comme le fait Muqātil, mais la révélation coranique est par essence publique, destinée aux autres. Ǧa'far insiste au contraire sur le caractère mystérieux, intime, de cette rencontre entre Mahomet et son Seigneur. L'expérience de l'*isrā'* est un secret d'amour entre deux amis qui échangent des paroles incommunicables. L'imagination n'a aucune prise sur un tel secret et il ne peut être question ni de visions ni de faits merveilleux ni même d'un voyage céleste; dès la première ligne, Ǧa'far nous avertit que l'événement se situe tout entier dans le cœur du Prophète, symbolisé par l'étoile. C'est le cœur qui fait « rupture avec tout ce qui n'est pas Dieu », car toute expérience spirituelle englobe une phase négative de renoncement et de purification; et c'est de « ce qui est déposé en son cœur » que le Prophète « s'approche », c'est-à-dire de la gnose et de la foi; *ma'rifa* et *īmān* sont en effet le chemin par où on va vers Dieu. Ǧa'far dit tantôt que le Prophète s'approche de son cœur et tantôt qu'il s'approche de Dieu, et ceci montre bien de quelle nature est pour lui cette approche de Dieu: non pas une vision intellectuelle, ni un rapt au ciel, mais révélation des plus grands signes de l'amour, c'est-à-dire entrée dans l'intimité du Bien Aimé.

Voilà pourquoi, chez Ǧa'far, le langage de l'expérience devient le langage d'amour; et ce n'est certes pas le moindre des services qu'il a rendus au mouvement soufi en Islam. Il ne sera pas cependant tout à fait compris, car l'amour, chez les soufis, ne sera qu'une « station » parmi d'autres stations, ou alors il sera cet amour esthétique qui n'a rien à faire avec celui dont parle Ǧa'far dans le commentaire du verset 26, 50:

« Celui qui ressent l'épreuve dans l'amour n'est pas un amoureux; que dis-je, celui qui a conscience de l'épreuve dans l'amour, celui-là n'est pas un amoureux; que dis-je encore, celui qui ne se délecte pas de l'épreuve dans l'amour, celui-là n'est pas un amoureux. » Cet amour-là, dit-il ailleurs, est « le feu de Dieu allumé qui dévore jusqu'aux entrailles » (*in* 104, 6-7). « Quand les feux de cet amour s'embrasent dans le cœur du croyant, ils consument toute aspiration qui ne vise pas Dieu et tout souvenir qui n'est pas son souvenir. » Alors seulement l'homme devient

capable de rendre un vrai culte à Dieu: « Dieu a célébré devant Sa création Son amour pour les croyants et indiqué l'amour comme la plus intime forme d'observance que notre culte puisse Lui offrir » (1).

APPENDICE

L'importance du rôle joué par le *Tafsīr* de Ǧa'far Ṣādiq dans le développement du vocabulaire mystique musulman ayant été suffisamment soulignée dans notre Chapitre II, nous donnons ici la liste alphabétique des termes techniques de ce *Tafsīr*, nous conformant en cela au souhait de L. Massignon qui préconisait, dans son *Essai*, comme meilleure méthode pour l'étude du vocabulaire mystique, de « dresser soi-même, lentement et patiemment, par dépouillement direct et exhaustif, des lexiques homogènes, un par auteur » (p. 14).

Nous donnerons les termes selon l'ordre alphabétique arabe, et suivant leurs racines. Les numéros renvoient aux sourates du Coran et aux versets commentés par Ǧa'far (v. texte édité par nous dans *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, Beyrouth, t. XLIII, fasc. 4, 1968, pp. 183-230).

A

ABD abad, 55, 60; 112, 2; abadiya, 24, 35; 112, 2; 112, 3.

AṮR aṯar, āṯār, 3, 61; 12, 19; 18, 18; 30, 40; 55, 11.

AḪR āḫir, 57, 3; āḫira, 3, 19; 8, 67; 12, 20; 24, 37; 33, 35; 35, 32; 39, 65; 43, 68; 57, 10.

ADB adab, ādāb, 9, 91; 53, 3.

AZL azal, 1, 1; 8, 44; 30, 53; 50, 7; 55, 60; 68, 1; 93, 7; 112, 2; azaliya, 24, 35; 51, 55; 68, 1; 78, 35; 112, 2.

(1) Cité dans *Passion*, p. 609, d'après '*Arā'is al-bayān* de R. Baqlī.

B

T

Ṯ

Ğ

ĞBR ğabarūt, 20, 11; 22, 2; mağbūr, 12, 92.
ĞḤM ğaḥīm, 83, 13.
ĞRḤ ğawāriḥ, 6, 59; 33, 35; 41, 12; 43, 68.
ĞRD tağrīd, 3, 159.
ĞZY ğazā', 55, 60.
ĞSD ağsād, 9, 111.
ĞLS mağlis, 56, 19.
ĞLY ğalāl, 1, 1; 1, 2; 24, 35; 25, 63; tağallī, 7, 143; 30, 40; 53, 1; 57, 3.
ĞMD ğāmid, 27, 88.
ĞND ğunūd, 9, 40.
ĞNS ğins, 9, 128; ağnās, 20, 124.
ĞNN ğanna, 20, 115; 35, 32; 43, 71; 68, 34; 78, 36; ğinān, 20, 121.
ĞHD muğāhada, 29, 69.
ĞHL ğahl, 2, 32; 13, 39; 51, 55; ğāhiliya, 48, 26; mağhūl, 51, 55.
ĞHNM ğahannam, 104, 6.
ĞWB ğawāb, 28, 29; 40, 16.
ĞWD ğūd, 51, 55.
ĞWR muğāwara, 56, 33.
ĞWZ tağāwuz, 78, 36.

Ḥ

ḤBB ḥubb, 52, 1; ḥabīb, 3, 92; 4, 125; 48, 2; 53, 8; 10, 11; aḥibba 52, 1; maḥabba, 3, 68; 4, 125; 7, 160; 9, 111; 12, 94; 12, 100; 13, 39; 14, 32; 16, 12; 17, 80; 17, 101; 24, 35; 25, 61; 26, 50; 27, 61; 37, 103; 43, 68; 53, 18; 93, 7; 104, 6; muḥibb, 3, 76; 20, 30; 26, 50; 112, 2.
ḤĞB ḥağb, 53, 8; ḥiğāb, 15, 72; 68, 34; 76, 21; maḥğūb, 24, 30; muḥtağib, 1, 1.
ḤĞZ ḥāğiz, 27, 61.
ḤDD ḥadd, 7, 142; 25, 61; 37, 164; 43, 71; 48, 9; 53, 9; ḥudūd, 53, 9.

Ḫ

D

Ḏ

R

S

Š

ṬLB	ṭalab, 18, 30.
ṬL‘	iṭṭilā‘, 7, 143; 25, 63; muṭāla‘āt, 29, 45; 94, 1.
ṬM‘	ṭama‘, 32, 16; aṭmā‘, 26, 127.
ṬMN	ṭuma’nīna, 24, 35; 25, 63.
ṬHR	ṭāhir, 59, 23; ṭahāra, 3, 138.
ṬW‘	ṭā‘a, ṭā‘āt, 2, 125; 3, 200; 6, 122; 9, 128; 19, 8; 25, 74; 51, 55; 53, 32.
ṬYB	ṭayyib, 8, 69.

Ẓ

ẒLM	ẓulm, 35, 32; ẓālim, 35, 32; ẓulumāt, 3, 61; 14, 1; 24, 39; 27, 61; 41, 44.
ẒNN	ẓann, 1, 3; ḥusn al-, 43, 68.
ẒHR	ẓāhir, 1, 3; 3, 159; 4, 125; 12, 30; 24, 30; 25, 7; 25, 20; 25, 71; 40, 51; 57, 3; 71, 12; ẓawāhir, 1, 1; ẓuhūr, 57, 3; iẓhār, 53, 3; 57, 1; 112, 2.

‘

‘ABD	‘abd, 3, 35; 3, 92; 7, 143; 8, 53; 9, 46; 16, 12; 24, 30; 24, 35; 29, 69; 35, 32; 51, 55; 53, 9; 68, 42; 78, 36; ma‘būd, 1, 1; ‘ibādāt 35, 28; ‘ubūdiya, 7, 143; 7, 160; 15, 42; 24, 35; 33, 46.
‘BR	‘ibāra, 1, 1.
‘ĞB	‘uğb, 9, 25; ‘ağā’ib, 15, 28; 17, 105.
‘ĞZ	‘ağz, 7, 143; 9, 25.
‘DL	‘adl, 5, 18; 56, 30; 68, 42.
‘DN	ma‘din, 28, 10; 40, 66.
‘DW	’a‘dā’, 28, 35; 85, 13.
‘ḎB	‘aḏāb, 3, 19.
‘ḎR	i‘tiḏār, 6, 122.
‘RĞ	mi‘rāğ, 17, 1; 48, 2.
‘RŠ	‘arš, 27, 88.
‘RḌ	i‘rāḍ, 6, 153; 53, 44.

H

W

Y

CHAPITRE III

STRUCTURE ET VOCABULAIRE DE L'EXPÉRIENCE

Au cours des deux chapitres précédents, nous avons tour à tour interrogé Muqātil, puis Tirmiḏī, puis Ǧa'far Ṣādiq sur leur intelligence du Coran et nous avons, à travers la diversité de leurs réponses, enregistré le développement d'un certain langage dont nous cherchons à discerner les origines.

Nous sommes partis de Muqātil, non seulement parce qu'il était le plus ancien et « le plus grand commentateur du Coran », comme le dit Massignon, mais aussi parce qu'il fallait se situer sur un terrain neutre, pour ainsi dire, un terrain commun où se rencontrent soufis et non-soufis, puisque Muqātil est lu par les uns et les autres. Témoin d'une tradition qui remonte à Ibn 'Abbās et à la première génération des musulmans, Muqātil lit le Coran d'une triple lecture: une lecture littérale qui donne, au total, une traduction du Coran en une seconde langue arabe plus accessible que celle du Coran; une lecture historique ou événementielle qui situe la révélation coranique dans son cadre concret afin d'en éclairer les obscurités et les allusions vagues par référence à des faits ou à des personnages considérés comme historiques; et enfin une lecture allégorique ou imaginaire dans laquelle la conscience se libère des limites étroites que lui impose la lettre de la Loi et se donne, dans le monde de l'imagination, un espace où elle développe sa liberté sous forme de mythes, de récits eschatologiques ou de figures légendaires. Dans la description de chacune de ces lectures, nous avons été attentifs, non seulement à la démarche de la méthode exégétique, mais aussi au

langage religieux qu'elle mettait en œuvre. Nous avons constaté que la plus ancienne exégèse musulmane n'est pas exclusivement de type littéraliste et que le procédé des trois lectures avait permis à Muqātil de déboucher sur un langage pluraliste incluant l'exégèse littérale et la dépassant vers une interprétation spiritualiste.

Cette lecture spiritualiste est encore à l'état incohatif, parce que Muqātil vit encore dans le *ẓāhir*, extérieur au texte qu'il commente, tout comme ses trois lectures restent extérieures les unes aux autres. Cette double extériorité dont l'une explique l'autre, marque les limites de l'exégèse de Muqātil comme exégèse spiritualiste. Pourtant, il était possible de partir de son œuvre pour rechercher les origines d'une lecture spiritualiste du Coran, et cela à cause même de ces limites qui furent comme des pierres d'attente posées sur le chemin de l'interprétation selon le *bāṭin*.

Ceci nous est apparu clairement dans la comparaison que nous avons établie entre l'œuvre de Muqātil et celle de Tirmiḏī Ḥakīm. Cette comparaison a révélé que, dans sa recherche du sens, Muqātil n'atteint pas encore le langage symbolique puisque les divers sens entrevus par lui se situent encore sur une ligne horizontale comme un dessein où manque la perspective. Elle a révélé aussi que Tirmiḏī dépasse Muqātil grâce à l'instauration d'une hiérarchie entre les sens; Tirmiḏī brise la ligne horizontale en introduisant entre les sens une profondeur graduée, et cette profondeur est celle-là même que donne à l'exégèse du soufi son expérience du *bāṭin* et sa connaissance des demeures intérieures *(manāzil)* du cœur.

Or, dans le *Tafsīr* attribué à Ǧa'far Ṣādiq, nous avons trouvé précisément un des plus anciens témoins de cette exégèse symbolique, fondée sur l'expérience spirituelle; exégèse qui est lecture introspective du Coran et qui découvre dans le Coran une pluralité de sens parce qu'elle est, elle-même, pluriforme. Alors que Muqātil juxtaposait les trois lectures et morcelait le texte coranique en trois parties extérieures les unes aux autres, Ǧa'far Ṣādiq opère la synthèse du texte révélé auquel il reconnaît, dans sa totalité, quatre niveaux de profondeur, puisque c'est tout le

Coran qui est lu selon la *'ibāra* ou selon la *išāra* ou encore selon les *laṭā'if* ou les *ḥaqā'iq*. A ces divers niveaux de profondeur du sens on accède selon le degré de l'expérience spirituelle que l'on possède. Celle-ci devient principe d'herméneutique, en tant que le sens est engendré par la rencontre de la lumière intérieure et du texte sacré, pour reprendre une image chère à Tirmiḏī. De cette rencontre entre l'expérience et le texte naît aussi un nouveau langage, le langage mystique.

Ce langage est à la fois mots et symboles. Au niveau des mots qui nous intéressent dans cette première partie de notre travail, nous venons d'analyser deux vocabulaires qui restent, tous deux, intimement liés au vocabulaire du Coran et dépendants de lui. Qu'il s'agisse de l'œuvre de Muqātil ou du *taḥṣīl naẓā'ir al-qur'ān* de Tirmiḏī, la matière même de leurs vocabulaires est donnée par le Coran dont ils sont des commentaires. Ce sont cependant des commentaires qui se situent à des niveaux différents, grâce à l'expérience spirituelle, et qui nous donnent deux lexiques coraniques correspondant à deux moments différents de l'histoire de la vie religieuse en Islām.

Dans le présent chapitre nous voudrions analyser un troisième lexique qui reflète un troisième moment de l'histoire du développement de l'expérience religieuse: le moment où, ayant assimilé et fait sien le langage coranique, le mystique se fait, non plus exégète du vocabulaire du Coran, mais exégète de sa propre expérience et du langage de cette expérience. Ce langage est en partie coranique et en partie extra-coranique; mais cette détermination ne le qualifie qu'extrinsèquement. En son essence, il est un langage qui ne se réfère qu'à l'expérience et qui ne se définit que par le contenu que lui donne l'expérience. C'est à Abū Sa'īd al-Ḫarrāz que nous nous adresserons principalement pour nous guider dans cette troisième étape de notre recherche. Son œuvre a ceci de remarquable qu'elle nous fournit non seulement un Lexique technique du langage de l'expérience — peut-être le plus ancien — mais aussi une analyse très poussée de ce qu'est cette expérience elle-même. Il importe en effet, au point où est arrivée notre investigation, de dire ou plutôt de

laisser les soufis nous dire le contenu de l'expérience mystique qui apparaît, morcelé, à travers la définition des termes techniques.

Abū Sa'īd al-Ḫarrāz est un Bagdadien, mort au Caire à la fin de IIIe siècle de l'Hégire (1). En nous adressant à lui, nous nous situons au terme ou au sommet d'un mouvement spiritualiste qui, commencé dès le premier siècle et se développant un peu partout dans le monde musulman, a trouvé son plein épanouissement dans le milieu soufi de Bagdad, parmi les mystiques dont les œuvres ont été fouillées avec soin par L. Massignon (2). Contemporain de Tirmiḏī, Ǧunayd, Nūrī et Ibn 'Aṭā' (qui furent les aînés de Ḥallāǧ), et ayant séjourné dans les plus importants centres islamiques d'alors (3), Ḫarrāz est vraiment le *lisān al-taṣawwuf*, comme on l'appelait (4), celui qui parlait le mieux du soufisme.

Or précisément à cause de cela, c'est-à-dire parce que l'œuvre de Ḫarrāz se situe, et quant au contenu et quant à l'expression, au sommet d'un mouvement qui trouve en elle une formulation très élaborée, il importe de la rattacher aux moments antérieurs. En d'autres termes, avant d'analyser l'œuvre de Ḫarrāz, nous remonterons plus haut dans l'histoire du soufisme et plus près de Ǧa'far Ṣādiq, au début de la réflexion des soufis sur leur expérience, afin de mieux marquer l'état d'élaboration des analyses de Ḫarrāz. Comme pour Ḥasan Baṣrī auquel nous avons préféré Ǧa'far Ṣādiq, ici aussi nous laisserons les soufis dont les œuvres ont été déjà étudiées (Miṣrī, Ibn Adham, Muḥāsibī, Bisṭāmī) (5) pour nous attacher à une œuvre tout à fait inexplorée et presque inconnue jusqu'ici: celle de Šaqīq al-Balḫī.

---

(1) La date de sa mort est incertaine: Sulamī (*Ṭabaqāt*, p. 229) la situe en 279 selon certains manuscrits, en 277 selon d'autres; Massignon (*Essai*, p. 300) la met en 286/899, s'appuyant en cela sur le témoignage d'Abū-l-Qāsim Ibn Mardān al-Nahāwandī; v. aussi *Tārīḫ Baġdād*, t. IV, pp. 276-278 et *Ḥilyat al-awliyā'*, t. X, pp. 246-249.

(2) Dans *Essai*, chapitre IV et V.

(3) D'abord à Bagdad, puis à Buḫāra, Ramlé, Jérusalem, La Mekke et Le Caire où il mourut.

(4) D'après Kalābāḏī, *Ta'arruf*, p. 30.

(5) Étudiés par Massignon, M. Smith, Nicholson, Badawī, Van Ess, etc.

I. Šaqīq al-Balḫī ou l'expérience en quatre temps.

Disciple de Ibrāhīm Ibn Adham (m. vers 165/782) et maître de Ḥātim al-Aṣamm (m. 237/852), Šaqīq qui fut tué à la guerre sainte en 194/810, est un des fondateurs de l'École soufie du Ḫurasān. Les hagiographes musulmans répètent tous « qu'il parlait bien du *tawakkul* », ce que Massignon traduit en ces termes: « Šaqīq est le premier à avoir défini comme un « état mystique » le concept idéal de *tawakkul*, résignation, abandon permanent à Dieu » (1). Mais on nous dit aussi qu'il fut le premier, dans le pays du Ḫurasān, à parler de la science des états mystiques *('ulūm al-aḥwāl)* (2), et Huǧwīrī nous informe « qu'il était versé dans toutes les sciences — légales, pratiques et théoriques — et qu'il composa plusieurs ouvrages sur différentes branches du soufisme » (3). Malheureusement, selon l'habitude qu'ont les hagiographes de cette époque, aucun titre n'est cité, mais cela ne signifie pas qu'il ne les connaissait pas; Sulamī adopte le même procédé avec des soufis dont il connaissait fort bien les œuvres et qu'il cite par ailleurs. Il n'est donc pas permis de rejeter a priori l'authenticité d'un opuscule conservé sous le nom de Šaqīq al-Balḫī, dans un manuscrit d'Istanbul (4) intitulé *Ādāb al-'ibādāt*.

Tout dans cet opuscule, le style, le vocabulaire, les idées, indique

---

(1) *Essai*, pp. 258-259 où Massignon développe la doctrine de Šaqīq sur le *tawakkul;* v. aussi Van Ess, die *Gedankenwelt*, p. 100.

(2) Sulamī (*Ṭabaqāt*, p. 61) dit: « Je pense qu'il fut le premier », mais les historiens postérieurs supprimeront cette restriction, et affirmeront qu'il fut *le premier;* ainsi Ibn al-Ǧawzī, ms. Paris 1505, fol. 16 a.

(3) *Kašf al-maḥǧūb*, trad. Nicholson, p. 111.

(4) Bibliothèque de Topkapü, Emanet 1762, fol. 159 b-163 a. Recueil factice de 208 fol. (très vieille écriture nasḫī, sans date) contenant, entre autres, *Kitāb al-waswās* (fol. 1 a-12 b) d'Ibn Qudāma; *Adāb al-murīḏīn* (13 a-64 b) de Suhrawardī; *K. dawā' al-tafrīṭ* (65 a-69 b) de Ǧunayd; *K. 'uyūb al-nafs* (70 a-80 b) de Sulamī; *al-Kalām 'alā lā ilāh illā allāh* (88 a-96 a) de Tirmiḏī Ḥakīm; divers opuscules de N. Kubrā et d'Ibn 'Arabī (99 b-158 b) de Suhrawardī (168 b-197 b), etc.

un niveau de conscience archaïque et une analyse de l'expérience religieuse antérieure à toute influence philosophique de type hellénique, par exemple. D'autre part, l'*isnād* est celui-là même qui fonde une partie des *riwāyāt* de Šaqīq rapportées par l'auteur de la *Ḥilyat al-awliyā* (t. VIII, pp. 58-73) : à savoir par Abū 'Uqayl al-Ruṣāfī qui fut disciple de Aḥmad Ibn 'Abdallah al-Zāhid, disciple lui-même de Šaqīq (1). Notons enfin qu'à la fin de l'opuscule, comme en appendice, sont rapportés plusieurs textes de Šaqīq — notamment le récit de sa conversion au soufisme — dont l'authenticité est certifiée par ailleurs. Pour toutes ces raisons, l'attribution de cet opuscule à Šaqīq nous semble offrir des garanties sérieuses.

Il est probable du reste qu'il s'agit d'un enseignement oral, fixé ultérieurement par écrit, peut-être en partie seulement par Šaqīq. On peut, en effet, distinguer dans l'opuscule trois parties principales qui n'ont pas la même facture littéraire. La première partie qui est la plus longue (fol. 159 b - 162 a) décrit les « stations » ou mansions *(manāzil)* que traversent les *ahl al-ṣidq*, ceux qui vivent dans la sincérité ; la seconde (fol. 162 a) a pour titre « chapitre *(bāb)* sur les stations des *ahl al-ṣidq* », et apparaît comme un résumé, ou plutôt comme une recension abrégée de la partie précédente. Viennent enfin, dans une troisième partie, huit *logia*, plus ou moins longs, centrés autour du thème du *tawakkul*, l'abandon à Dieu. Alors que les deux premières parties sont inconnues par ailleurs, les *logia* sont cités pour la plupart par Abū Nu'aym, Sulamī ou Qušayrī (2). D'autre part, l'ampleur même du texte qui forme la première partie, sa structure et ses analyses sont celles d'une œuvre écrite et diffèrent de la teneur habituelle des *logia*. Le fait, enfin, que la seconde partie soit introduite par le mot *bāb* indique que nous avons affaire à une œuvre écrite et non plus à des *logia* qui sont, d'ordinaire, introduits par un *qāla*.

---

(1) Il y a ainsi deux *rāwī* principaux de Šaqīq : l'un, Ḥātim al-Aṣamm, le seul que cite Sulamī, et l'autre, cet Aḥmad al-Zāhid que nous n'avons pu identifier.

(2) Il est curieux de noter que, dans les *Luma'* de SARRĀǦ, Šaqīq n'est pas une seule fois cité.

La question du *tawakkul* et la réponse que lui apporte Šaqīq ayant été déjà étudiées par d'autres (1), nous ne nous arrêterons pas ici aux *logia*. Voici la traduction du texte qui forme la seconde partie — recension abrégée — et qui nous servira d'introduction à la première partie dans laquelle l'auteur développe son analyse de l'expérience religieuse:

« *Bābu manāzili ahli-l-ṣidq*. Chapître sur les mansions de ceux qui pratiquent la sincérité. Abū 'Uqayl dit: Aḥmad m'a rapporté qu'il avait entendu Šaqīq dire: les mansions dans lesquelles opèrent les *ahl al-ṣidq* sont quatre et les *ahl al-ṣidq* se divisent en trois catégories: les uns se situent dans les stations du renoncement *(zuhd)* et de la crainte *(ḫawf)*, ils ne les dépassent jamais et ne connaissent qu'elles; — d'autres se placent dans la station du désir du paradis *(al-šawq ilä-l-ǧanna)*, ils n'en connaissent aucune supérieure à celles-là et ne la dépassent jamais; — d'autres enfin ont dépassé ces deux stations pour aller à Dieu totalement; ils vivent alors dans les largesses de Dieu et sa miséricorde; suspendus à leur Seigneur, leurs cœurs goûtent au plaisir de s'entretenir avec Lui, dans la solitude, tandis qu'ils sont inondés par sa miséricorde et sa douceur, objets de leur espérance. Dieu est seul vainqueur de leurs cœurs; seul, il est en ce monde leur familier, leur quiétude, leur joie et la liesse de leurs cœurs » (2).

Nous avons déjà rencontré, dans le *Tafsīr* attribué à Ǧa'far Ṣādiq, plusieurs énumérations des mansions ou stations que le croyant traverse sur sa route vers Dieu, mais la variation même du nombre de ces mansions montrait que Ǧa'far, tout en décrivant une expérience, ne visait

---

(1) D'abord par MASSIGNON *(Essai)*, puis dernièrement par REINERT, *Die Lehre vom Tawakkul in der klassischen Sufik*, 1968. Nous n'avons pu utiliser cet ouvrage, notre travail ayant été achevé avant sa parution.

(2) La suite du texte est peut-être corrompue dans notre manuscrit. Šaqīq veut énumérer les conditions à remplir « si tu veux percevoir dans ton cœur la lumière de Dieu ». Le manuscrit énonce quatre conditions, mais il en énumère, en fait, cinq: « 1° rejeter les injustices; 2° rejeter le superflu de la nourriture; 3° contredire la passion en tout ce qui ne plaît pas à Dieu; 4° ne pas craindre la pauvreté; 5° ne pas prêter attention à ce que disent les gens de toi, en bien ou en mal. A ces conditions ton cœur vivra et tu percevras par la lumière de Dieu. »

pas à faire la théorie systématique de cette expérience. Avec Šaqīq, la conscience soufie fait un pas de plus et essaie de dégager les moments principaux de cette montée vers Dieu dans une structure qui fait apparaître le lien et la gradation des « étapes » ainsi que la situation du croyant à l'intérieur de chacune d'elles. Ce lien et cette gradation se laissent deviner dans le morceau que nous venons de traduire, mais ils sont fortement soulignés dans la première partie de l'opuscule que nous allons analyser maintenant.

Le plan de cette première partie est très rigoureux. Šaqīq reprend successivement chacune des quatre *manāzil* évoquées plus haut, la décrit, puis la situe par rapport à l'étape suivante. Dans l'Introduction qui énonce ce plan, apparaît le nom de la quatrième étape que Šaqīq présentait, sans lui donner de nom, comme l'étape où l'on va à Dieu totalement: il s'agit de la *maḥabba*, de l'amour pour Dieu. Voici cette Introduction: « Les mansions où s'arrêtent les *ahl al-ṣidq* sont quatre: la première est le renoncement, la seconde la crainte, la troisième le désir du paradis et la quatrième l'amour pour Dieu *(maḥabba li-Lāh)*. »

a) *Le* zuhd *ou l'alchimie de la faim.*

Šaqīq considère son lecteur acquis à la nécessité du renoncement (1) et lui indique la porte par où l'on y accède: « Le commencement de l'entrée dans le *zuhd*, écrit-il, c'est de dresser le moi charnel *(nafs)* en restreignant son appétit de la nourriture et de la boisson à ce qui est strictement suffisant pour la subsistance, et en l'empêchant de se rassasier nuit et jour, de sorte que la faim devienne son emblème. » Pour cela, il faut d'abord se fixer une quantité de nourriture bien déterminée dans laquelle n'entrera rien qui soit pour le plaisir, car l'on ne se nourrira que pour subsister. Ensuite, l'ascète s'astreindra à deux repas: soit midi et soir, soit soir et matin au cas où il voudrait jeûner, étant entendu que

---

(1) Le *zuhd* qui est plus que le *wara'*, l'abstention scrupuleuse de tout ce qui est illicite ou douteux: le maximum de ce qu'exige la religion légaliste des docteurs de la Loi, comme Ibn Ḥanbal.

le jeûne est davantage efficace pour progresser dans la Voie spirituelle. Šaqīq déconseille d'absorber toute la nourriture en un repas car, dit-il, « s'il absorbe en une seule fois la nourriture d'un jour et d'une nuit, il restera un jour et une nuit sans éprouver la faim, et sera par là porté vers les passions futiles (1); bien plus, alourdi par un ventre plein de nourriture, son corps deviendra indolent, et il sera distrait de la dévotion et de la prière. »

Est-il, au contraire, tenaillé par la faim, alors son moi charnel, absorbé par cette faim, sera distrait des passions futiles et des désirs vains *(tamannī)*.

On voit quel est le présupposé psychologique sur lequel Šaqīq fonde sa conception de l'ascèse de la faim; priver l'homme de ce qui lui est nécessaire au niveau des besoins vitaux, c'est le maintenir sous la pression de ces besoins afin de distraire son esprit d'une double évasion: vers les passions futiles ou vers les désirs vains et les rêveries. Il ne s'agit pas encore d'une sublimation mais d'une réduction de l'inessentiel à l'essentiel au niveau du corps par lequel le moi charnel se porte au monde: « L'appétit du superflu, dit Šaqīq, c'est l'amour du monde, *inna šahwat al-fuḍūl ḥubbu-l-dunyā* », monde sur lequel se portent aussi les désirs vains. La faim est le moyen de couper court à cet appétit afin de libérer le corps et le rendre disponible pour les occupations religieuses: « Celui qui ne remplit qu'un tiers de son ventre, écrit Šaqīq en son style réaliste et peu raffiné, doit laisser les deux autres tiers pour respirer, louer Dieu et lire le Coran. Aussi deux repas sont-ils plus efficaces qu'un seul et disposent mieux le corps. »

A cela s'arrête cette alchimie de la faim que Šaqīq semble décrire à la manière d'un médecin prescrivant une ordonnance: elle met le corps dans les conditions voulues pour respirer, prier et lire le Coran. Quant aux fruits spirituels que l'homme en tirera, ils ne seront pas le résultat du dosage savant auquel il soumet sa nourriture, mais un don de Dieu dont l'action est décrite par Šaqīq en ces termes:

---

(1) Šaqīq précisera par la suite ce qu'il entend par « passions futiles » *(fuḍūl al-šahwāt)*.

« Si l'homme passe un jour ainsi (affamé) et si Dieu découvre en lui la sincérité de l'intention *(ṣidq al-nīya)*, Il chassera de son cœur une partie de l'amour du monde et la remplacera par la lumière du renoncement et de la faim. Et s'il passe un second jour à entraîner ainsi son moi charnel et à le dresser pour en déraciner la passion du superflu, Dieu chassera de son cœur l'obscurité et la remplacera par la lumière; et quand quarante jours (1) auront passé, Dieu aura chassé de son cœur les derniers restes de l'obscurité et les aura remplacés par la lumière, de sorte que son cœur deviendra une lumière étincelante parce que la lumière du renoncement dominera en lui. »

Šaqīq décrit ensuite les signes extérieurs que porte sur lui le croyant dont le cœur est ainsi libéré des ténèbres intérieures par la lumière que Dieu infuse en lui. Ces signes se manifestent tout d'abord dans son rapport au monde: « Il est dans le monde mais ne recherche plus le monde avec ceux qui le recherchent ni ne le leur dispute; le bonheur qu'offre le monde ne l'intéresse plus et sa fréquentation ne lui procure aucune liesse. » Il est ainsi libéré de cette passion du superflu contre laquelle il luttait par la faim; il peut se reposer et vivre en paix car, désormais, il ne demande au monde que peu de chose: ce dont il a besoin pour subsister dans la vie! Et c'est pourquoi, « tu le vois toujours fort, dispos, sobre, ayant peu de soucis mais beaucoup de dignité; sur son visage il y a la splendeur des adorateurs et dans son cœur les lumières des ascètes ».

Telle est cette première étape de l'itinéraire des *ahl al-ṣidq*, une étape que Šaqīq considère comme *ǧamīla*, *ǧayyida*, *ḥasana*, belle, bonne, excellente. De son temps, tous les soufis étaient d'accord pour considérer la faim *(ǧūʿ)* comme « un des piliers de la vie ascétique, *arkān al-muǧāhada*, comme dit Qušayrī. Il y eut pourtant des déviations graves, dans une double direction que l'on peut pressentir dans le texte de Šaqīq.

D'un côté, certains soufis exagéreront la tendance à une sorte de physiologisme, conséquence d'une confusion entre l'esprit et le corps.

(1) Ce sont les quarante jours de la retraite *(arbaʿīniya)* pratiquée par les soufis dès les temps les plus anciens.

Cette tendance trouvera son plus célèbre représentant en Tirmiḏī Ḥakīm, qui conçoit l'homme comme un laboratoire chimique et qui explique le comportement humain (joie, tristesse, actions bonnes ou mauvaises, désirs sexuels) par le jeu des *vapeurs* plus ou moins épaisses ou au contraire plus ou moins lumineuses, montant des reins et de la rate et affectant le cœur, centre d'où sont commandées toutes les actions et toutes les attitudes. Šaqīq ne connaît pas encore tous ces détails physiologiques que Tirmiḏī emprunte aux philosophes de son temps, mais pour lui aussi un ventre plein empêche la dévotion et la prière; aussi conseille-t-il de n'en remplir que le tiers, afin que les deux autres tiers servent, l'un à la respiration et l'autre à la louange de Dieu et à la lecture du Coran (1). Ce qui, chez Šaqīq, n'est encore qu'une explication naïve, deviendra chez Tirmiḏī — un Ḫurāsānien comme lui — un système physiologiste compliqué et aberrant, dont nous avons vu quelques éléments au chapitre précédent.

La seconde tendance à laquelle échapperont les soufis authentiques comme Šaqīq, s'est manifestée, semble-t-il, surtout dans les milieux de Baṣra, où l'on se montrait enclin à faire du jeûne et de la faim des recettes infaillibles pour atteindre les états mystiques ou au moins pour réaliser en soi les purifications qui préparent immédiatement à de tels états. Il y eut ainsi une sorte d'idolâtrie du ventre vide qui n'est rien d'autre qu'une forme inversée de l'idolâtrie du ventre plein, comme l'appelle saint Paul. N'attribue-t-on pas à Sahl Tustarī (m. 283/896) la sentance suivante: « Dans la mesure où l'on soumet le moi charnel *(nafs)* à la faim, le sang se raréfie et les mauvaises pensées disparaissent du cœur; et si un fou pouvait réellement s'astreindre à la faim, il deviendrait normal » (2). Le même Sahl va jusqu'à faire de la faim « un secret

---

(1) Sahl Tustarī dira qu'il faut réserver un tiers du ventre pour la nourriture, un second tiers pour la boisson et le troisième pour la respiration, afin de dompter l'instinct bestial *(ṭabʿ al-bahāʾim)* qui est dans l'homme. V. ms. Ayasofia 4128, fol. 150 b-151 a.

(2) Ms. Köprülü 727, fol. 90 b et ms. Esat Efendi 1623, fol. 7 a. Dans un tout

(sirr) d'entre les secrets de Dieu sur la terre » (1), car, disait-il, « en créant le monde, Dieu a fait du rassasiement le lieu de la désobéissance et de l'ignorance, tandis qu'il a lié à la faim la science et la sagesse » (2). Il faut certes, dans un tel langage, faire la part de la métaphore et du lyrisme, mais nous savons par Sarrāǧ que certains soufis mal éclairés se laissèrent mourir de faim parce qu'ils croyaient sincèrement qu'en renonçant à toute nourriture ils finiraient par arriver à l'état mystique *(ḥāl)* (3).

Šaqīq marque très nettement les frontières entre ce que l'homme obtient par son ascèse et ce qui est pure faveur divine, mais l'École de Baṣra était moins équilibrée sur ce point, et c'est pourquoi elle fut très fortement attaquée par Muḥāsibī en son *Kitāb al-makāsib* (4). Muḥāsibī va jusqu'à dire que « celui qui appelle les gens à la faim désobéit à Dieu, car il sait que la faim est mortelle pour les hommes ». Cette faim qu'il rejette est celle qu'il appelle *ǧū' al-takalluf*, la faim forcée ou que l'on s'impose de force, et il critique ceux qui en font une *ṭarīqa*, une méthode ou un moyen systématique *(sabab)* d'ascèse. Certes, écrit-il, « la mansion du *ǧū'* engendre le recueillement *(ḫušū')*, mais ce recueillement est artificiel et le fait de se rassasier le chasse en supprimant sa cause. Un état spirituel n'est louable que s'il va en croissant » ; sa diminution ou sa suppression par une cause extrinsèque est le signe de son inauthenticité. Ce n'est pas que Muḥāsibī préfère la satiété à la faim, car il reconnaît que la satiété durcit les cœurs et épaissit l'intelligence spirituelle, mais il s'élève contre ceux qui « prétendent qu'il n'y a pas de condition *(martaba)* plus

---

autre contexte, Hésiode (*Travaux*, 218) avait écrit, lui aussi : « Souffrir rend la raison au fou ! »

(1) *Tafsīr*, p. 38.

(2) Cité par Qušayrī, *Risāla*, p. 72. On dit de Sahl qu'il restait plus de vingt jours sans rien manger : « Il était absorbé par ce qui advenait en son cœur au point d'en oublier la nourriture » (*Luma'*, p. 202).

(3) *Luma'*, p. 417.

(4) Ms. Carullah 1101, fol. 48 a-49 a. Le texte a été traduit par Van Ess, *die Gedankenwelt*, pp. 115-119. Muḥāsibī connaît Šaqīq et critique sa doctrine du *tawakkul*. *Ibid.*, fol. 37 a.

élevée que celle de la faim qui se situerait au-dessus de tous les autres actes de piété ». Se référant à un Ḥadīṯ qui dit que « celui qui mange avec action de grâces est au même rang que celui qui supporte sa faim avec patience », Muḥāsibī préconise la solution du *ǧū' al-man' :* non pas rechercher la faim comme une méthode d'ascèse privilégiée, mais accepter la faim quand Dieu nous *prive (man')* de tout moyen de subsistance. Šaqīq n'est évidemment pas de cet avis, mais il ne fait pas de la faim une *martaba* au-dessus de toutes les autres. Pour lui, la faim est seulement le *mubtada' al-zuhd*, l'entrée immédiate dans le renoncement, au-delà de laquelle l'initiative divine peut conduire l'ascète pour l'introduire dans la lumière du renoncement. Et cette lumière crée dans l'homme une situation spirituelle qui est sans commune mesure avec le *ǧū' al-takalluf*, la faim volontariste et forcenée.

b) *La crainte, esprit du renoncement.*

Šaqīq considère la mansion du *zuhd* comme une étape dans laquelle l'homme pourrait vivre toute sa vie, mais il laisse à l'initiative de l'ascète le choix de passer à une étape supérieure qu'il appelle « la mansion de la crainte dans le renoncement ». Ceci veut dire que, pour lui, chacun des moments de l'ascension spirituelle constitue une expérience complète à l'intérieur de laquelle l'homme trouve son épanouissement spirituel en trouvant Dieu; en même temps, il maintient chaque mansion ouverte vers une étape ultérieure; mais tandis que l'avis commun des soufis est que le croyant ne doit pas chercher à passer d'un « état » à un autre parce que ce passage dépend uniquement de l'initiative divine, Šaqīq semble dire le contraire: « S'il le veut, écrit-il au sujet de l'homme qui est dans le *zuhd*, qu'il reste comme il est jusqu'à la mort; sinon, qu'il passe à la mansion de la crainte dans le renoncement. » En fait, la pensée de Šaqīq reste quelque peu incohérente, car de la manière dont il conçoit les liens entre ces deux mansions, on ne voit pas comment l'on pourrait vivre indéfiniment dans l'une sans passer à l'autre. Il écrit en effet: « Le renoncement et la crainte *(ḫawf)* sont deux jumeaux dont l'un est incomplet sans l'autre. Ils sont liés comme l'esprit *(rūḥ)* et le corps, car le

renoncement ne s'accomplit que par la crainte de Dieu. Aussi le fidèle n'entre dans le renoncement qui est réellement renoncement que s'il vit dans la crainte, et c'est seulement quand le renoncement s'allie à la crainte que l'on devient *zāhid*, ascète, car alors il y a rencontre entre (1) la lumière de la crainte et celle du renoncement. »

Comme pour le renoncement, Šaqīq marque très nettement la part de l'homme et celle de Dieu dans l'expérience que fait l'ascète de la crainte. L'homme s'introduit lui-même dans le *ḫawf* par une double démarche spirituelle: d'une part, en appliquant son cœur *(qalb)* au souvenir de la mort jusqu'à ce que le cœur s'adoucisse (2), et, d'autre part, en maintenant son moi charnel *(nafs)* dans la peur et la circonspection vis-à-vis de Dieu, en sorte qu'il Le craigne comme s'il Le voyait. Pratique comme un Ignace de Loyola, Šaqīq qui parle sans doute d'expérience personnelle, note, ici aussi, le temps du progrès dans la crainte; ce temps, il l'évalue en « jours », mais ce n'est là qu'une image, et le mot « jour » *(yawm)* doit être compris au sens de « période ». Il écrit donc: « S'il passe un jour à s'entraîner et à s'exercer à la crainte en vue d'accéder à la station de la crainte, et si Dieu, le considérant, voit en lui une intention droite et la rectitude, Il lui donnera un peu de gravité et mettra dans son cœur la lumière de la crainte; si un second jour passe tandis qu'il fait de même, Dieu augmentera sa gravité et Il augmentera la lumière en son cœur, au point que cette gravité transparaîtra sur son visage et que sa femme et ses enfants en seront saisis. »

L'ascète entre alors dans un état permanent de crainte; il devient le parfait craignant-Dieu *(ḫā'if)* dont le portrait est ainsi brossé par Šaqīq: toujours triste, toujours humble, toujours pauvre, il ne s'amuse pas avec ceux qui s'amusent, ni ne se divertit avec ceux qui se divertissent. Il pleure sans arrêt, prie continuellement, dort peu et vit dans

---

(1) Il y a ici une lacune dans le manuscrit. Nous supposons que le copiste a laissé passer un mot comme *yaqtarin* ou *bi-iqtirān*.

(2) Référence au Coran 39, 23, mais tandis que le Coran emploie, pour dire « s'adoucir », le verbe *talīn*, Šaqīq préfère *raqqa*.

une crainte si grande que la vie lui devient inutile. Cette vie, il l'utilise pourtant intensément, car « la crainte chasse toute paresse, tout ennui et toute lassitude », dit Šaqīq qui ajoute que le craignant-Dieu vit dans une oraison perpétuelle, rendant grâces à Dieu sans cesse. Šaqīq note un dernier trait qui est significatif: celui qui vit dans la crainte inspire confiance aux autres en sorte que « son voisin est à l'abri de ses machinations et ne craint plus sa méchanceté ». Ce trait est à souligner, car il est rare, chez les soufis, que dans l'analyse de l'expérience religieuse apparaisse la référence à une dimension sociale. Il est vrai qu'au niveau du renoncement et de la crainte, l'intériorité de l'expérience est encore incohative; leurs effets se traduisent surtout dans le comportement extérieur — et donc social — du croyant. Comme signe d'intériorité, Šaqīq ne connaît encore, à ce stade, que cette lumière qui luit à l'intérieur du cœur comme une réponse de Dieu à l'effort de l'homme. Ǧa'far, nous l'avons vu, parlait lui aussi, en commentant le verset 24, 35, des lumières distribuées aux croyants selon leur situation spirituelle *(ḥāl)*, et il n'en énumérait pas moins de quarante. Mais chez Šaqīq on voit plus clairement le rapport entre la lumière venue d'en-haut et le *ḥāl* (ou *manzila*, comme il préfère dire) dans lequel l'homme se met lui-même par un effort d'ascèse. Dans la conception de ce rapport s'esquisse déjà la théorie future sur les états acquis *(makāsib)* et les états infus *(mawāhib)*, théorie qui prendra corps dans les manuels de soufisme, d'obédience aš'arite. Pourtant un point essentiel sépare Šaqīq des tenants de cette théorie: tandis que dans les manuels on énumérera les *maqāmāt* et les *makāsib* d'une part et les *aḥwāl* et *mawāhib* d'autre part comme extérieurs les uns aux autres et se succédant pour ainsi dire dans le temps, Šaqīq voit dans chaque moment de l'expérience, dans chaque *manzila*, à la fois un *maqām* et un *ḥāl*, c'est-à-dire à la fois un élément acquis par l'effort de l'homme et un élément infus, venant de Dieu: il y a, en effet, le renoncement et il y a la lumière du renoncement; il y a la crainte et il y a la lumière de la crainte. Šaqīq ne les appelle pas encore *maqām* et *ḥāl*, parce que cette terminologie est postérieure, mais l'expérience qui les fonde et qui est exprimée en eux est la même. Le langage de Šaqīq se

présente ici à la fois comme nouveau par rapport à celui de Ǧa'far et archaïque par comparaison avec celui des soufis postérieurs qui durciront les distinctions par souci de conformité à l'orthodoxie aš'arite.

c) *Le désir du Paradis.*

Šaqīq conclut son analyse de la mansion du *ḫawf* en précisant comme précédemment que, si l'ascète le veut *(in šā'a)*, il peut demeurer dans cette station jusqu'à la mort, « sinon, qu'il passe à la mansion du désir du Paradis, tout en gardant en lui-même le renoncement et la crainte ».

Il va de soi que ce désir existe, au moins à l'état latent, chez tout musulman qui croit à la vie future et qui a reçu un enseignement coranique, aussi rudimentaire soit-il. On peut même dire que, après la *šahāda*, c'est bien ce point de l'enseignement coranique qui est le mieux connu et admis par la foi populaire. Šaqīq fait pourtant du désir du Paradis une mansion sur la voie de l'ascension vers Dieu et un moment à part de l'expérience spirituelle. Il y a là un paradoxe d'autant plus réel que le désir du Paradis dont il parle n'est point un désir spirituel, mais un désir portant sur les réalités les plus « charnelles » du Paradis: « Le début de l'entrée dans le désir du Paradis, écrit-il, c'est de méditer *(tafakkara)* sur le bonheur *(na'īm)* du Paradis et sur ce que Dieu y a préparé pour ses habitants en fait d'honneurs, de jouissances et de domesticité; et c'est aussi d'entretenir en soi le désir des houris aux beaux yeux et le désir d'un bonheur perpétuel et constant. »

Parmi ses contemporains soufis, Šaqīq est, à notre connaissance, un des rares spirituels à reconnaître publiquement une valeur spirituelle au désir anticipé des plaisirs du Paradis. Il arrivait, certes, à un Abū Sulaymān al-Dārānī (m. 215/830) de « conter des apparitions séduisantes de fiancées célestes, houris désirables » (1) vues par lui en rêve, mais l'on ne peut dire avec Massignon qu'il *aimait* conter cela; il le confie en secret à son disciple Ibn Abī-l-Ḥawwārī en lui interdisant de le

(1) *Essai*, pp. 219-222.

publier avant sa mort (1). D'autres soufis, comme Bisṭāmī, sans nier l'existence des plaisirs paradisiaques, affichaient à leur égard un mépris qui n'est pas toujours exempt d'un certain dépit (2).

Le point de vue de Šaqīq est tout autre. En analysant l'expérience, il vise aussi à dégager une pédagogie ou une méthode d'ascension d'une étape inférieure à une étape supérieure. Considéré sous cet angle, le désir comme désir *(šawq)* est une manière de se porter aux choses, supérieure à celle de la crainte; en s'y exerçant, l'homme réalise en lui-même des possibilités qui ne sont pas touchées par la crainte. L'horizon de la crainte c'est la mort, qui en est aussi la source, puisque c'est en méditant sur la mort que le croyant engendre en lui-même la crainte. Par le désir, la mort comme horizon de la pensée humaine est dépassée, car il est précisément désir de ce qui est au-delà de la mort. L'important ici ce n'est pas la nature de ce qui est visé par le désir — les houris aux beaux yeux — mais l'effort *(iǧtihād)* que fait l'homme pour « s'astreindre au désir » *(kābada nafsahu 'alā-l-šawq)*; et c'est cet effort, soutenu et vivifié par une intention droite, « qui fera oublier la crainte de la mort qui est dans le cœur » en y attirant « la lumière du désir du Paradis ». Cette lumière, Dieu la donne à l'homme progressivement, à la mesure de sa persévérance, et quand il a persévéré quarante jours dans le désir, Dieu lui donne « la plénitude de la lumière du désir du Paradis », en sorte que « ce qui domine désormais en son cœur c'est le désir ». Il est libéré de la crainte « sans perdre cependant la *lumière* de la crainte », car une

(1) V. *Ḥilya*, t. IX, p. 259. Dārānī précise, par ailleurs, que ce genre de vision *(ru'ya)* harcèle les faibles comme les mauvaises suggestions *(waswās)*, et il ajoute: « Il m'arrive de rester des années sans avoir de vision » (*ibid.*, p. 260). V. aussi MASSIGNON, « Mystique et continence », dans *Opera minora*, t. II, pp. 434-441.

(2) V. texte dans *Recueil*, p. 32 et trad. dans *Passion*, p. 692: « Lorsque Dieu, pour la première fois, se fera voir des sages, Il leur montrera un *sūq* (marché), où il n'y aura à vendre et à acheter que des effigies *(ṣuwar)* d'hommes et de femmes; et celui (d'entre eux) qui entrera dans ce *sūq* ne reviendra jamais plus visiter Dieu. Ah! Dieu te trompe en cette vie sur le marché, et dans l'autre sur le marché; tu es, et pour toujours, l'esclave du marché. »

lumière, comme l'explique Šaqīq plus loin, n'en chasse jamais une autre, elle l'englobe.

Les effets de ce désir qui porte l'homme vers un au-delà des limites révélées par la mort, ne seront pas ceux d'une évasion en avant dans la rêverie, mais ceux d'un épanouissement humain qui fera de l'homme du désir un homme à la fois étranger en ce monde *(ġarīb)* et généreux envers ses semblables *(dā'im al-iḥsān) :* « Toujours souriant, toujours satisfait de ce qu'il reçoit, il ne connaît ni avarice, ni mensonge; il n'est touché ni par les heurs ni par les malheurs: en tout, il a une conduite noble *(karīm al-fi'āl)* et est libre de tout souci *(lā tušġiluhu al-ašġāl).* »

On voit donc que le désir du Paradis est, pour Šaqīq, non pas une rêverie, mais un exercice pédagogique qui ne doit être pratiqué que par ceux qui ont déjà traversé l'épreuve des deux autres mansions, le renoncement et la crainte, et subi les purifications actives et passives dont Šaqīq a parlé. Le portrait que fait Šaqīq de l'homme du désir montre qu'il n'y a pas, à ce niveau, retombée vers je ne sais quel bas-fond de la *libido*, mais passage volontaire d'une situation de renoncement, de purification, de tristesse et de crainte, à une situation de détente psychologique, de joie intérieure et d'épanouissement que donne le désir du bonheur. Ce bonheur prend certes la figure d'un Paradis charnel, mais, en cela, Šaqīq se conforme au langage du Coran; il n'a ni les outrances verbales d'un Bisṭāmī ni l'enivrement extatique d'une Rābi'a pour oser proclamer « que tout cela est tromperie ».

Toutefois, même si le désir du Paradis est « une mansion supérieure et plus noble que la mansion de la crainte », et tout en admettant que le croyant puisse y demeurer toute sa vie, Šaqīq ne s'en tient pas là et passe au-delà du désir vers une mansion encore plus élevée: l'amour pour Dieu, la *maḥabba.*

d) *Au seuil de la vie mystique.*

Dès les premières lignes, Šaqīq précise qu'à cette étape l'expérience change de plan et que le cheminement vécu jusqu'ici par le croyant subit une rupture au seuil de cette nouvelle et dernière mansion: « Beaucoup

de personnes, écrit-il, ont dépassé les mansions de la crainte et du désir du Paradis pour accéder à la mansion de l'amour pour Dieu *(maḥabba li-Lāh)*. Ce n'est pas un chacun qui y accède, car elle est la plus élevée, la plus noble et la plus resplendissante des mansions; Dieu n'y conduit que celui dont le cœur en devient capable par la certitude *(yaqīn)* véridique, par des actions suréminentes qui purifient des péchés et libèrent de tout défaut. »

Il est donc clair que le passage à cette quatrième mansion ne dépend plus de l'initiative de l'homme. Beaucoup certes y accèdent, mais non pas tous, car il appartient à Dieu seul d'y mener ceux dont Il juge le cœur capable. Šaqīq pose comme condition, non seulement une plus radicale purification de toute souillure du péché et de tout défaut, mais aussi une certitude véridique (1), c'est-à-dire une foi en Dieu si *ferme* que le cœur se vide de tout souci pour s'abandonner à Dieu dans un *tawakkul* total. Quand ces conditions sont remplies, Dieu introduit l'homme dans l'étape de l'amour en faisant luire dans son cœur la *lumière* de l'amour: « Cette lumière en prend possession sans que l'abandonnent les lumières du renoncement, de la crainte et du désir du Paradis, et sans qu'elles diminuent. Le cœur est alors plein d'amour et de désir de Dieu; par une faveur que Dieu lui donne, comme miséricorde et lumière gratuite, il oublie ce qu'il y avait en lui de crainte et de désir du Paradis. »

Une fois de plus, Šaqīq marque très nettement la distinction entre une étape spirituelle et la lumière qui est donnée dans cette étape; ce qui lui permet d'affirmer que, dans la mansion de l'amour, la crainte et le désir du Paradis sont oubliés tandis que demeurent leurs lumières. Šaqīq recourt à une image pour expliquer sa pensée: « La lumière du renoncement et de la crainte, écrit-il, ressemblent dans le cœur à une étoile qui brille dans le ciel. Tandis que tu la vois étinceler, voici que monte la lune et elle éteint la lumière de l'étoile sans éteindre l'étoile elle-même et sans

---

(1) Šaqīq entend sans doute le *yaqīn* au sens d'une connaissance pratique, d'une conviction qui conduit l'homme au *tawakkul*, à un abandon à Dieu si complet qu'il ne laisse aucune place au doute (v. *Ḥilya*, t. VIII, p. 60).

que l'étoile bouge de sa place. Ainsi fait la lumière du désir: elle domine la lumière du renoncement et de la crainte sans que ces derniers aient rien perdu de leur lumière. Or il en va de même entre la lumière du désir et celle de l'amour. La première ressemble à la lune qui monte. Tandis que tu la regardes, voici que monte aussi le soleil et il éteint la lumière de la lune, sans que celle-ci ait bougé de place ou perdu un tant soit peu de sa lumière. Ainsi est la lumière de l'amour pour Dieu, la plus forte et la plus éminente des lumières de dévotion. »

Plus haut, nous notions que Šaqīq introduit une rupture dans le mouvement qui mène le soufi des trois premières étapes à la quatrième qui est l'amour. Cette rupture est à comprendre à la lumière du texte qu'on vient de lire: elle n'est pas à situer à l'intérieur du mouvement, mais à l'extérieur, dans son rapport aux causes qui le font progresser. Entre l'amour et les états spirituels antérieurs, il n'y a pas un hiatus, car l'amour ne supprime pas la lumière que le désir du Paradis, la crainte et le renoncement ont projetée sur la condition de l'homme dans le monde. Cette lumière reste dans le cœur de l'homme qui peut toujours s'y référer pour éclairer sa conduite; l'amour ajoute seulement sa propre lumière, une lumière qui est si forte qu'elle fait pâlir toutes les autres. Mais elle ne les supprime pas. La discontinuité se situe dans la manière dont l'homme entre dans la sphère de l'amour, en tant que Dieu seul a l'initiative de cette entrée.

En effet, tandis que « le commencement de l'entrée » dans les autres mansions était laissé par Šaqīq à l'initiative de l'homme, ici « le commencement de l'entrée dans l'amour de Dieu (1), c'est que Dieu *inspire* au cœur d'aimer ce que Dieu aime et de haïr ce qu'Il hait, en sorte que rien ne soit, par lui, plus aimé que Dieu et son bon plaisir ». Ce que l'homme peut faire, c'est seulement demander l'amour. « Or celui qui demande l'amour, Dieu jette son regard sur lui, Il a pitié de lui et projette en lui l'amour. Et si un second jour passe tandis qu'il est dans cet

(1) Šaqīq dit tantôt « amour *pour* Dieu » *(li-l-Lāh)* et tantôt « amour *de* Dieu » *(maḥabbat Allāh)*.

état, Dieu augmentera en lui l'amour, et il sera aimé des anges et des serviteurs de Dieu au bout de quarante jours complets. »

Ce qu'est cet amour, Šaqīq ne le définit pas en lui-même, il le considère plutôt du côté de ses effets et de ses signes. Ainsi, être aimé des anges et des hommes est le signe que l'on est dans la lumière de l'amour. Celui qui vit cet amour dans une intention droite devient, en effet, un être éminemment sociable: « Tous ceux qui le voient ou qui entendent parler de lui l'aiment à cause de l'amour que Dieu a pour lui », et aussi à cause de ses qualités personnelles, car l'amour le rend doux, affable, généreux, gai et souriant, ennemi du mensonge et éloigné de toute ambition dominatrice. L'homme que Dieu introduit dans la sphère de son amour, n'est donc pas, aux yeux de Šaqīq, un homme isolé dans son bonheur, mais un être très humain, présent aux autres et aimés d'eux parce qu'il est présent à Dieu et aimé de Lui. Une fois de plus, le mysticisme de Šaqīq apparaît avec des dimensions sociales qui seront trop souvent absentes de la spiritualité des soufis.

Conclusion.

Telles sont donc les quatre étapes par lesquelles passent les *ahl al-ṣidq* pour aller à Dieu. Il est clair que l'opuscule de Šaqīq est trop court pour avoir des prétentions à une synthèse exhaustive. Šaqīq parle, dans certains de ses *logia* (1), de plusieurs autres étapes ou *manāzil* qu'il n'a pas cru nécessaire d'insérer ici. D'autre part, les quatre étapes retenues par lui ont été, isolément, analysées ou décrites par des soufis antérieurs à lui. L'originalité de son opuscule n'est donc pas à rechercher dans les éléments mis en jeu par sa synthèse, mais dans le fait même d'avoir tenté une synthèse qui donne à l'expérience religieuse une structure dynamique dans laquelle on saisit à la fois le mouvement d'ascension progressive d'une étape à l'autre et le lien pour ainsi dire dialectique qui relie une étape à une autre. Šaqīq est peut-être le premier soufi qui dépasse l'énumération statique des « états » de la conscience religieuse

---

(1) V. *Ḥilya*, t. VIII, pp. 58-71.

pour en saisir l'enchaînement dynamique. Massignon avait noté que « chez Dārānī, l'itinéraire mystique, aux étapes encore mal dessinées chez Ḥasan (Baṣrī), Ibn Adam et même Wakī' (1), se modalise suivant une gradation invariable de grâces ornant l'âme; esquisse de la doctrine des *aḥwāl* et *maqāmāt* que fixera Miṣrī » (2). En réalité, bien avant Ḏu-l-Nūn Miṣrī (m. 245/856) et même avant Dārānī (m. 215/830), Šaqīq Balḫī avait formulé, en termes très clairs, cette gradation des divers moments de l'itinéraire mystique. En particulier, Šaqīq a saisi très nettement, à l'intérieur de chaque moment, le jeu réciproque d'une double activité, humaine et divine, caractérisant cette dernière par l'apparition d'une lumière qui vient, à chaque étape, éclairer et comme informer de l'intérieur l'effort ascétique de l'homme.

Šaqīq reste pourtant au seuil de la vie mystique, car, faute d'un vocabulaire approprié, ses analyses de l'expérience religieuse sont encore rudimentaires. Ou plutôt son essai nous fournit un exemple typique de ce que fut la spiritualité musulmane quand elle ne disposait encore que du seul vocabulaire coranique. Chez lui, il n'y a aucune trace d'une influence étrangère au Coran; l'itinéraire spirituel qu'il décrit est le résultat d'une rencontre entre une expérience personnelle et des données reçues du Coran dont il reprend le vocabulaire pour l'utiliser à l'intérieur d'une structure qui, elle, ne vient pas du Coran, car elle est découverte à l'intérieur de l'expérience: une expérience qui est conscience d'un cheminement par étapes et qui opère l'unité du dedans et du dehors, de ce qui vient du Coran et de ce qui est vécu à l'intérieur de la conscience. De ce point de vue, l'analyse du désir du Paradis est extrêmement éclairante: Šaqīq prend à la lettre les données du Coran et en adopte le vocabulaire; mais en situant le désir du Paradis à l'intérieur d'une structure comme un moment de l'expérience spirituelle, il en transforme le sens: car un désir des houris qui passe par la purification radicale du renoncement et de la crainte n'est plus le désir tel que le commun des

(1) Wakī' Ibn al-Ǧarrāḥ, mort en 197/812, est l'auteur d'un *Kitāb al-zuhd.*
(2) *Essai,* p. 221.

musulmans l'entend quand il lit les descriptions coraniques du Paradis. C'est un désir qui reçoit son mode d'être existentiel de l'expérience elle-même: il n'est plus une *delectatio morosa* (1), mais un dépassement de la crainte qu'inspire l'idée de la mort et une ouverture vers l'amour de Dieu, dans une intention pure *(nīya ṣaḥīḥa)* (2). Le vocabulaire de l'expérience est donc encore coranique, mais les structures dans lesquelles ce vocabulaire sert de matériau, sont nouvelles. Il faudra encore un siècle avant que l'expérience ne prenne conscience de son originalité et acquiert son autonomie en créant définitivement son langage propre. Durant ce siècle, le mouvement soufi s'éloignera de plus en plus des tendances juridico-politiques de l'Islām officiel et donnera naissance à une science à part qui sera précisément la science de l'expérience. L'œuvre d'Abū Sa'īd al-Ḫarrāz que nous allons aborder à présent, se situe au terme de ce mouvement qui trouve en elle, non pas un arrêt, mais une expression qui est, dans sa ligne, un achèvement.

II. L'expérience de Dieu dans l'œuvre de Ḫarrāz.

Abū Sa'īd al-Ḫarrāz est une des grandes figures de l'École de Bagdad, mais sa célébrité a subi bien des avatars. Dans ses *Ṭabaqāt al-ṣūfiya*, 'Abdullah Anṣārī n'hésite pas à le situer au-dessus des plus célèbres maîtres de cette École: « Il se donne pour le disciple de Ǧunayd, écrit-il, en réalité, il est le maître éminent de Ǧunayd. Il fait partie des amis et des pairs de Ǧunayd, mais il lui est supérieur. Il est mort avant lui, en 77 ou 87 (Dieu le sait!) (3). Il était originaire de Bagdad et vécut en Égypte. Durant la persécution des soufis, il se rendit en Égypte (4)

(1) Dans le genre des méditations lubriques d'un Ibn Qayyim al-Ǧawziya, dans son *Kitāb rawḍat al-muḥibbīn* (éd. du Caire, 1956), pp. 239 sq.

(2) La nécessité d'une intention pure est rappelée par Šaqīq à chacune des quatre étapes décrites par lui.

(3) Sur la date de la mort de Ḫarrāz v. plus haut, p. 212, n. 1.

(4) Où il rencontra Ḏū-l-Nūn Miṣrī. La persécution des soufis dont il est ques-

et séjourna quelques temps à La Mekke (1)... Parmi les Cheikhs, je ne connais personne qui le surpasse dans la science de l'Unification; comparés à lui, tous sont irrespirables, même Wāsiṭī, Fāris ʿĪsä Baġdādī et les autres. Le monde entier fût-il plein de Ḫarrāz, celui-ci émergerait encore » (2). ʿA. Anṣārī se fondait sur la connaissance des œuvres de Ḫurrāz pour concevoir à son égard une telle admiration, et ce sont ces mêmes œuvres qui avaient attiré sur leur Auteur les foudres des Docteurs de la Loi qui le firent condamner à Bagdad.

Mais de nos jours, les principales œuvres de Ḫarrāz étant considérées perdues, on l'a jugé sur ce qui restait de lui, à savoir le *Kitāb al-ṣidq* et les *Masā'il* caractérisés par Massignon comme « de simples recueils de Traditions avec *isnād* sur l'ascèse » (3). Et c'est pourquoi, si Massignon prend encore la peine de lui consacrer trois pages de son *Essai*, parce qu'il avait entrevu que « de nombreux fragments isolés attestent qu'il avait une doctrine mystique précise », les successeurs de Massignon ne le considéreront plus digne d'être mentionné parmi les grandes figures de l'École de Bagdad (4). Et il est certain qu'on s'explique mal les éloges décernés par Anṣārī à Ḫarrāz quand on ne connaît que le *Kitāb al-ṣidq* et les *Masā'il*.

Ces derniers ne sont que quelques *logia*, copiés sur trois feuillets perdus, on ne sait comment, au milieu des œuvres de Ǧunayd dans un manuscrit de la bibliothèque Šehid ʿAlī (5). Quant au *Kitāb al-ṣidq*, Arberry exagère quelque peu en écrivant « qu'exceptées les œuvres de Muḥāsibī, il est la plus ancienne présentation systématique de la théorie

---

tion est celle que souleva Ġulām Ḫalīl. V. *Passion*, p. 39; *JRAS*, 1912, p. 566 et plus bas, ch. IV, I.

(1) D'où il fut chassé par l'émir de la ville inquiété par les idées de Ḫarrāz. V. ms. Šehid ʿAlī 1374, fol. 32 b.

(2) Trad. de S. de Beaurecueil, dans *Khawādja ʿAbdullāh Anṣārī*, p. 266.

(3) *Essai*, p. 301.

(4) C'est ainsi que son nom disparaît de l'esquisse d'une histoire du soufisme que donnent Anawati-Gardet, dans *Mystique musulmane*, esquisse qui suit pourtant de près l'*Essai* de Massignon.

(5) Ms. 1374, fol. 31 b-32 a.

de l'expérience soufie, écrite par un soufi expérimenté » (1). Nous dirions plutôt que le *K. al-ṣidq* est un petit manuel de soufisme à l'usage des débutants, manuel dans lequel Ḫarrāz a le mérite d'avoir su grouper autour de quelques notions centrales *(ṣidq, iḫlāṣ, ṣabr)* un enseignement ascétique devenu commun de son temps. A l'exemple de Šaqīq, Ḫarrāz donne des structures très fermes à l'itinéraire que doit suivre le novice *(murīd)*, soulignant fortement le rôle dynamique que joue le *ṣidq* (véracité) dans chacune des étapes de cet itinéraire. L'analyse même de ces étapes n'est pas très poussée, mais à cela il y a une raison: à plusieurs reprises, Ḫarrāz précise qu'il traite de l'expérience spirituelle en langage du *ẓāhir*, adapté aux débutants; ce qui laisse pressentir qu'au-delà, il y a encore les secrets du *bāṭin* qu'il ne conviendrait pas de communiquer au *murīd* et dont l'étude exige un langage plus technique.

Cette étude, nous savions que Ḫarrāz l'avait faite dans un livre intitulé *Kitāb al-sirr*, celui-là même que les Docteurs de la Loi avaient condamné à Bagdad (2). 'Aṭṭār, dans sa *Tadkirat al-awliyā'*, en a conservé le fragment suivant: « Le fidèle qui est revenu à Dieu, s'est attaché à Lui et établi auprès de Lui, oublie son moi et tout ce qui n'est pas Dieu. Et si on lui demande: « D'où es-tu? » ou « que veux-tu? » sa seule réponse est « Dieu! » (3).

Or, des idées exprimées ici par Ḫarrāz, nous avons quatre rédactions différentes: la plus courte est celle que l'on vient de lire, la plus longue est empruntée par Sulamī à un ouvrage de Ḫarrāz intitulé *Darağāt al-murīdīn* (4). Une troisième se lit dans un ouvrage anonyme intitulé *K. aqwāl al-a'imma al-ṣūfiya* (5). Cette dernière est très proche d'une quatrième rédaction qui est celle du *Kitāb al-ṣifāt* dont nous parlerons plus bas. Ces quatre rédactions prouvent d'une part combien l'expérience

(1) V. préface à la traduction du *K. al-ṣidq* p. VI.
(2) V. SARRĀĞ, *Luma'*, supp. édité par Arberry, p. 8.
(3) V. t. II, p. 40 et MASSIGNON, *Essai*, p. 301, n. 1.
(4) V. SULAMĪ, *Ḥaqā'iq al-tafsīr*, Introduction.
(5) Ms. B.M.Or. 12632, fol. 32 b.

qu'elles décrivent était importante aux yeux de Ḫarrāz, et d'autre part que le *K. daraǧāt al-murīdīn* n'est pas le même que le *K. al-sirr* et que tous deux sont pour le moment perdus. Quant au *K. al-ṣifāt* qui est, lui aussi, différent des deux précédents (1), c'est un opuscule qui fait partie d'un ensemble de cinq épîtres de Ḫarrāz découvertes, en 1952, par le regretté A. Ateš (2).

Ces épîtres sont réunies sous le titre commun de *Kalām al-šayḫ Abī Sa'īd al-Ḫarrāz fī 'ilm al-išārāt* et divisées en deux volumes *(aǧzā')*: le premier contient les *K. al-ṣifāt* (fol. 57 b - 62 a), *K. al-ḍiyā'* (fol. 62 b - 64 b) et *K. al-kašf wa-l-bayān* (fol. 64 b - 70 b); le second contient les *K. al-farāġ* (fol. 71 a - 78 a) et *K. al-ḥaqā'iq* (fol. 78 a - 87 b). L'ensemble de ces opuscules nous livre donc « le discours de Ḫarrāz sur la science des allusions » ou science de l'expérience mystique *('ilm al-išārāt)*.

Le premier et le dernier sont, de beaucoup, les plus importants et nous retiendrons plus longuement, car l'un est une analyse très poussée de l'expérience de Dieu, vécue comme « proximité » *(qurb)*, et l'autre, un essai de définition du vocabulaire mystique musulman. Les trois autres ne sont cependant pas sans intérêt, non seulement pour la connaissance de la pensée de Ḫarrāz, mais aussi pour élargir et préciser les aspects de l'expérience, telle qu'elle est envisagée dans le *K. al-ṣifāt*. Nous commencerons donc par l'analyse de ces trois opuscules, comme introduction aux deux autres.

a) *Kitāb al-ḍiyā'* ou *Livre de la luminosité.*

Un fragment de cet opuscule nous était déjà connu par Sulamī (3) qui nous fournit ainsi une preuve de son authenticité. Ḫarrāz y décrit brièvement, en un style dense et obscur, les sept classes *(ṭabaqāt)* de ceux

---

(1) La citation du ms. de Londres n'est pas assez différente du texte du *K. al-ṣifāt* pour qu'il faille supposer l'existence d'un quatrième ouvrage. Il semble que nous ayons ici affaire à des familles de mss. différentes du *K. al-ṣifāt*.

(2) Dans la bibliothèque de Kastamonü, nº 2713, fol. 57 a-87 b. V. *Oriens*, 1952, vol. 5, pp. 28-33. Q. Samerrā'i les a éditées en 1967 à Bagdad.

(3) V. *Ḥaqā'iq al-tafsīr*, in 10, 2.

qu'il appelle les *ahl tayhūhiya wa-ḥayrūriya*, mots nouveaux qu'il forge audacieusement, à l'exemple des philosophes hellénisants dont il imite le langage abstrait. Les *ahl tayhūhiya*, ce sont les mystiques *égarés (tāha)* dans l'océan de la lumière de l'Unicité divine où, face à l'essence de la réalité divine *('ayn al-'ayn)* (1), ils sont saisis par la *ḥayrūriya*, la perplexité absolue de l'esprit: « S'étant éloignés de ce qui faisait leur éloignement et sortis de leur propre moi, ils sont unis au Bien-Aimé *(Ḥabīb)*, établis dans la splendeur de Son unicité et égarés dans la lumière. Dieu a levé les voiles de dessus leurs cœurs et s'est épiphanisé à leurs esprits, se dévoilant à leurs entendements *(afhām)*. »

Avant d'arriver à ce terme, ceux qui cherchent Dieu se divisent, selon Ḫarrāz, en sept classes. La première classe est celle des *ahl al-išārāt :* « Ils ont cherché Dieu, écrit Ḫarrāz, par la force même de l'allusion *(išāra)* qui les vise dans le verset 10, 2: « Annonce à ceux qui croient qu'ils auront, auprès de leur Seigneur, le mérite antérieur de la sincérité. » Leur part de Dieu, ce sont des lueurs et des allusions. »

Ceux de la seconde classe se tiennent, autant qu'ils le peuvent, dans la pureté de la science *('ilm)*. Plus la science devient, en eux, pure, et plus leur vision *(ru'ya)* augmente en dévoilement. Tandis que les premiers trouvaient Dieu à travers le langage symbolique de l'allusion, ceux-ci le trouvent dans le langage de la science officielle, celle qui est consacrée par le *consensus* des Docteurs. Pour que Dieu soit atteint à travers cette science, il faut la purifier continuellement, c'est-à-dire en reconnaître les limites et les dépasser vers le dévoilement de la vision qui est déjà d'un autre ordre que la science.

Dans la troisième classe sont les *ahl al-muǧāhada*, ceux qui pratiquent le combat spirituel avec générosité; ayant sacrifié tout avec un amour sincère, le culte de la Toute-Puissance devient pour eux une réalité. Cependant, dans leurs états spirituels *(aḥwāl)*, ils sont sujets aux variations *(talwīn)*.

---

(1) Le *'ayn*, par opposition au *aṯar*, est la réalité opposée à ses vestiges. *'Ayn al-'ayn*, c'est donc la réalité de la réalité, ce par quoi elle est réelle, son essence.

Ceux de la quatrième classe sont les *ahl al-ḫuṣūṣiya*, les privilégiés à qui Dieu donne, de sa part, ce qui les fait parvenir à Lui par Lui. Il ne les renvoie pas aux choses connaissables pour leur faire découvrir Ses attributs, ni à l'Univers pour les éclairer sur Son mode d'être, car les créatures sont dans la perplexité pour comprendre ce qu'est Son attribut.

La cinquième classe est celle des *ahl al-taǧrīd*, de ceux qui sont entrés dans le dépouillement absolu en subissant l'arrachement au monde et les épreuves du temps. Dieu les conduit par-delà les océans de la sincérité pour les abreuver du plus pur amour: plus ils boivent de cette boisson très pure et plus elle les rapproche du Bien-Aimé.

La sixième classe est celle des *ahl istilā wa-tamkīn*, de ceux qui se sont rendus maîtres de leurs états spirituels et ont acquis une stabilité spirituelle qui les soustrait aux variations *(talwīn)* des états auxquelles étaient soumis ceux de la troisième classe (1). Dieu les rend absents au monde connaissable, présents au monde inconnaissable. Quand Il se manifeste à eux, ils sont anéantis; puis revenant à eux-mêmes, ils sont investis d'une élection.

« Telles sont, conclut Ḫarrāz, les six classes de spirituels *(rūḥāniyūn)* (2) que Dieu a purifiés par son épiphanie *(taǧallī)* et à qui Il a ouvert les portes de la vision *(ru'ya)*: six classes dont chacune a fait son exode vers Lui *(ḫaraǧat ilayhi)* par un mode d'allusion, à qui Dieu a ouvert une porte d'entre les portes de Sa générosité et qui, satisfaites de cela, s'en sont revenues d'auprès de Lui. » Ḫarrāz met à part la septième classe, parce que ce qui caractérise l'expérience des six premières c'est d'être limitée dans son mode et sa temporalité: elle se fait en effet

(1) Sur *talwīn* et *tamkīn* v. *Risāla* de QUŠAYRĪ qui les définit ainsi: « Aussi longtemps que le fidèle est en route, il est marqué par le *talwīn* (variations), car il monte d'un état à un autre état et passe d'un attribut à un autre attribut, sortant d'une étape pour entrer dans une autre. Quand il arrive au terme de son voyage, il est confirmé, stabilisé (*tamakkana*) » (p. 44).

(2) Mot non coranique qui rappelle, sémantiquement, les *roḥānāyé* de la littérature monastique syriaque. Le mot coranique serait plutôt *rabbāniyūn* (3, 79).

selon un mode particulier de l'allusion, entendez par là que Dieu se manifeste à chacune d'entre elles sous une figure particulière qui est le contenu du langage allusif ou symbolique par lequel elle dit son expérience de Dieu; cette expérience est un exode vers Dieu, mais un exode limité dans le temps parce qu'il est toujours suivi d'un retour *(ruǧūʿ)*.

L'expérience de la septième classe dépasse précisément cette double limite, puisqu'elle est un exode total et sans retour:

« Quant à ceux de la septième classe, écrit Ḫarrāz, ce sont les *ahl al-muḥābāt*, objet d'une prédilection spéciale. Dieu leur ayant dévoilé la réalité de la prédilection, ils ont entrepris vers Lui un exode radical et ont été conduits par Lui là où il n'y a plus d'« où » *(min ḥayṯu lā ḥayṯu)*. Tous leurs liens étant rompus, ils ne sont plus attachés à rien. Dieu les a investis d'une élection spéciale et leur a ouvert les secrets de Sa splendeur, les trésors de Son essence et les foyers de Sa lumière. Il les a mis à l'aise, près de Lui, et de cette proximité *(qurb)* ils contemplent Son royaume et Sa majesté. Toutes leurs imperfections ont été abolies, et Dieu les a dépouillés de leurs attributs; ils ont disparu dans Sa majesté et se sont établis dans l'espace de Son éternité, voguant sur l'océan de Sa monoïté jusqu'à atteindre l'essence de Son essence, à la source de l'attestation de Son unicité. Ils sont alors devenus prisonniers dans l'enceinte de Sa splendeur, car désormais ils sont passés au-delà de leur pérégrination et se tiennent à la porte de la Générosité divine... Leurs allusions vont de l'inconnaissable à l'inconnaissable: car tandis qu'ils étaient, quant à leur mode d'être, qualifiés par leur mode d'être, voici que tous leurs attributs sont abolis, ayant été conjoints aux attributs de Dieu dans leur ouverture sur son *ġayb*... Ils sont esseulés dans une vision totale, unifiés dans les réalités de la vision directe, là où ils saisissent les principes de l'attestation de l'Unicité et les témoignages de la science de la certitude. »

b) *Kitāb al-kašf wa-l-bayān* ou *Livre du dévoilement et de l'élucidation.*

La question que Ḫarrāz veut « élucider » dans ce deuxième opuscule est celle-là même à laquelle Tirmiḏī Ḥakīm consacrait, presque

au même moment, un ouvrage devenu célèbre (1): à savoir la question du rapport entre *walī* et *nabī*, entre le saint et le prophète. La rencontre de ces deux grands soufis autour de ce même sujet témoigne de son importance et de son actualité à leur époque; elle permet aussi de comparer les deux œuvres et de juger des qualités et les limites de leurs auteurs.

D'un côté comme de l'autre, la pensée se développe en désordre, sans plan précis et sans progression logique: preuve peut-être de la difficulté du sujet dont il fallait parler avec circonspection; signe aussi du manque d'une doctrine claire et ferme chez les soufis qui ne pouvaient trouver dans la Tradition sunnite des bases solides à leurs réflexions sur la *wilāya*, comme il s'en trouvait dans la Tradition chiite. Mais tandis que Ḫarrāz développe des idées peu profondes et reste dans les limites de ce qui était admis par les théologiens orthodoxes, Tirmiḏī apparaît comme un esprit puissamment hardi, personnel et paradoxal. Sous sa plume, les idées neuves et originales fusent de toutes parts; le débat prend de l'ampleur, et si la composition est désordonnée et les digressions nombreuses, l'ensemble de l'ouvrage est traversé par un souffle puissant qui lui donne une cohésion interne au sein même du désordre apparent de la composition.

Faut-il chercher une relation quelconque entre les deux ouvrages? Autrement dit, la composition de l'un est-elle en rapport quelconque avec celle de l'autre?

Il est certain que les deux sont des écrits de circonstance, rédigés pour répondre à un motif précis. Ḫarrāz écrit son opuscule « parce que des gens parmi les soufis se sont trompés dans leur manière de distinguer entre le rang des prophètes et celui des saints: ils ont situé les saints à un rang supérieur à celui des prophètes, et cela parce que l'essence de la vérité leur est restée voilée » (p. 31). Il veut donc « dévoiler »

(1) *Kitāb ḫatm al-awliyā'*, édité par O. Yaḥyā, 1965, pp. 114-445. Notons que l'ouvrage a été édité d'après deux mss d'Istanbul, mais qu'il en existe un troisième au British Museum, nº 8348, fol. 95 b-124 a, sous le titre de *Risāla fī taḥqīq al-wilāya wa-l-walī* (sans date).

(kašf) cette vérité en montrant la vraie nature des rapports entre les saints et les prophètes.

Partant de ces considérations, Qāsim al-Samerrā'ī, l'éditeur des opuscules de Ḫarrāz, avance une série d'affirmations qui sont, pour le moins, surprenantes. Il commence par rappeler que, selon le témoignage de Sulamī rapporté par Ḏahabī (1), Tirmiḏī a été chassé de Tirmiḏ parce que les habitants de la ville pensaient qu'il professait la précellence des saints sur les prophètes; et de là il conclut, sans autres preuves, que « dans le *Kitāb al-kašf wa-l-bayān* Ḫarrāz réfute Tirmiḏī sans le nommer explicitement » (p. 16), que ce livre a dû être écrit *avant* 285/898, date à laquelle Tirmiḏī, quittant Balḫ où il s'était réfugié, se rendit à Niṣāpūr, et qu'enfin, cette date confirme la *riwāya* d'Ibn Mardān al-Nahawandī selon laquelle Ḫarrāz serait mort après 285/898.

Toutes ces affirmations ne sont pas bien graves, mais voici la suite du raisonnement de Q. Samerrā'ī : si nous revenons au *Kitāb ḫatm al-awliyā*, écrit-il, nous constatons que Tirmiḏī y nie catégoriquement que les saints soient supérieurs aux prophètes. Est-ce à dire que telle soit bien sa pensée ? Non pas, car si les habitants de Tirmiḏ ont pu se tromper sur le vrai sens de son enseignement, vu leur incompétence en ces matières, cela est impensable de Ḫarrāz qui aurait attaqué Tirmiḏī sur quelque chose qu'il n'aurait pas affirmé. « En effet, une rapide *(sarī'a)* comparaison entre le *Kitāb al-kašf wa-l-bayān* et le *Kitāb ḫatm al-awliyā* nous montre d'une manière très claire que l'intention de Ḫurrāz était de réfuter Tirmiḏī » (p. 17). En conséquence, Samerrā'ī pense que « de tout cela nous pouvons tirer la vérité suivante, à savoir que le *Kitāb ḫatm al-awliyā* qui est, aujourd'hui, entre nos mains, n'est pas celui que Tirmiḏī a écrit; il a été remanié afin de couper court à l'accusation selon laquelle Tirmiḏī aurait déclaré les saints supérieurs aux prophètes. Sinon, le titre même de l'ouvrage ne suffit-il pas à indiquer quel était son vrai contenu ? » (p. 18).

Nous laisserons à 'Othmān Yaḥyā le soin de réfuter une mise en

(1) Dans *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, t. II, p. 197.

question aussi radicale du *Kitāb ḫatm al-awliyā* qu'il a édité avec tant de soins. Les affirmations de Q. Samerrā'ī n'étant fondées sur aucune preuve, nous doutons qu'il puisse y répondre autrement que par l'étonnement! Quant au livre de Ḫarrāz, non seulement « une rapide comparaison », mais même une comparaison très détaillée, ne révèle aucun signe qui indiquerait qu'il y répond à Tirmiḏī. Certes, son opuscule est écrit contre des soufis qui « situaient les saints à un rang supérieur à celui des prophètes », mais conclure de là qu'il vise Tirmiḏī, c'est lire l'histoire d'une manière singulière. L'idée de la précellence des saints sur les prophètes n'est nullement une invention de Tirmiḏī; on la retrouve déjà chez Rabāḥ Ibn 'Amr al-Qaysī (m. vers 180/796) (1) et même chez 'Āmir Ibn 'Abd Qays qui aurait été dénoncé auprès du Calife 'Uṯmān pour s'être dit supérieur à Abraham (2). Au temps de Tirmiḏī et de Ḫarrāz, cette idée faisait déjà partie des lieux communs dont on discutait dans les milieux soufis. L'opuscule de Ḫarrâz a pu très bien être écrit pour éclairer ceux des soufis qui se trompaient sur la question, et n'avoir donc aucun rapport avec l'ouvrage de Tirmiḏī. Sinon, comment expliquer que l'idée même d'un *ḫātim al-wilāya* (sceau de la sainteté) qui est centrale dans l'ouvrage de Tirmiḏī n'affleure à aucun moment sous la plume de Ḫarrāz? Si l'on tient à comparer ces deux écrits, et si l'idée d'une relation quelconque entre eux n'est pas de soi invraisemblable (3), nous serions tenté, pour notre part, de voir dans l'opuscule de Ḫarrāz un état d'ébauche de la problématique hiéro-prophétique, mal énoncée et mal résolue, qui aurait été reprise par Tirmiḏī pour être amplifiée et située sur son vrai terrain.

Tirmiḏī, en effet, introduit son projet en rappelant que ceux qui ont traité de la question de la *wilāya* étaient en fait étrangers à la chose; ils ont considéré le problème de la sainteté du point de vue de la science

---

(1) *Essai*, p. 217.

(2) V. Sarrāǧ, *Luma'*, supp. éd. par Arberry, p. 9.

(3) Il est étonnant de voir, en effet, avec quelle rapidité les idées et les nouvelles circulaient dans le monde musulman d'alors, malgré les distances.

('ilm) et par la voie des syllogismes au niveau d'une imagination arbitraire; « Ils ne sont pas des privilégiés auprès de leur Seigneur et n'ont point atteint les demeures de la *wilāya* pour connaître la manière d'agir de Dieu en eux. Leur discours porte sur la sincérité *(ṣidq)* de l'action, car le *ṣidq* est leur critère des choses » (1). Peut-on voir dans ce texte une allusion à Ḫarrāz? Il est certain que dans la dernière ligne, Harrāz peut fort bien être visé. N'a-t-il pas écrit un ouvrage centré tout entier sur le rôle du *ṣidq* dans la vie religieuse, ouvrage dans lequel le *ṣidq* apparaît précisément comme le critère *(mi'yār)* pour juger de la valeur religieuse de toute action? Cependant, en dehors de cette allusion au *ṣidq*, aucun autre indice n'existe pour indiquer que Tirmiḏī aurait pris connaissance de l'opuscule de Ḫarrāz. En tout cas, le propos même des deux auteurs est très différent. Tandis que Ḫarrāz reste enfermé dans les limites d'une problématique extrêmement étroite et ne vise qu'à trouver des arguments pour prouver la supériorité des prophètes, Tirmiḏī entreprend un exposé touffu mais magistral de l'ensemble de la doctrine concernant la *wilāya*.

M. Corbin considère cette doctrine comme la transposition, dans le sunnisme, d'idées liées essentiellement à l'Imāmologie (2). Il est possible, en effet, que Tirmiḏī ait été influencé par le chiisme, mais le concept même de la *wilāya* comme lien entre l'homme et Dieu — un Dieu qui se fait protecteur et ami de l'homme — est d'origine coranique (3); il pouvait donc se développer dans le soufisme sans que cela soit ni un « paradoxe » ni un « problème ». En tout cas, en ce qui regarde Ḫarrāz, on ne décèle aucune trace d'un schéma rappelant de près ou de loin les structures de la doctrine imāmite. Sa pensée oscille entre les enseignements du Coran et les données de l'expérience spirituelle, et c'est dans l'interférence de ces deux sources que se dessinent, à ses yeux, les traits qui distinguent la prophétie de la sainteté, la *wilāya* de la *nubūwa*. Pour lui, le *nabī* est l'homme « qui appelle à Dieu dans le langage du

(1) *Kitāb Ḫatm al-awliyā'*, pp. 115-116.

(2) V. *Histoire de la philosophie musulmane*, pp. 273-275.

(3) V. plus haut, pp. 114-115.

commandement» et qui a un message impératif à transmettre aux hommes. Aussi tout prophète porte-t-il en lui-même et la conscience de ce message et la conscience de sa propre vocation comme prophète. Cette seconde conscience apparaît à Ḫarrāz comme une épreuve *(miḥna)*, «l'épreuve de l'allusion à soi-même» *(išāra ilä nafsihi)*, celle-là même qui fit succomber Satan quand il dit: «*Je* suis meilleur que lui (Adam)» (7, 12). Si les prophètes échappent au sort de Satan, c'est grâce à la présence d'un *walī* à côté d'eux, d'un saint dont la langue profère la sagesse et l'allusion à Dieu (1). Ḫarrāz interprète ici le sens de la présence du Ḫiḍr à côté de Moïse et d'Āṣāf à côté de Salomon (2) (p. 32). Non pas que le *walī* soit supérieur au prophète, mais il n'est pas soumis à l'épreuve de la prédication à laquelle est liée la conscience de la mission reçue. Le *walī* est totalement orienté du côté de Dieu, plongé dans la contemplation du gouvernement divin *(tadbīr)*: «Tandis que la langue des prophètes, écrit Ḫarrāz, est obligée d'articuler le commandement de Dieu, celle des saints ne remue que pour répéter le souvenir *(ḏikr)* du Seigneur, leurs cœurs contemplent sa volonté et leurs esprits font allusion à sa proximité» (p. 37). C'est pourquoi leur présence à côté des prophètes est elle-même une allusion qui éveille *(intibāh)* l'attention des prophètes, car ce sont des hommes «dont le cœur est illuminé par la lumière de la bonne Direction, de la Sagesse et de la Gnose» (p. 37). Ils sont libérés de l'épreuve de l'allusion à eux-mêmes, car Dieu est devenu pour eux le *šāhid* en toutes choses, depuis qu'il a fait habiter en leur cœur son amour *(askana qulūbahum maḥabbatahu)* (pp. 34-35).

---

(1) Ḫarrāz appelle ici Dieu *al-Ma'rūf*, comme on l'appelle ailleurs *al-Ḥaqq;* et il emploiera même plus volontiers le premier nom que le second, contrairement à l'habitude des autres soufis. Cependant le mot *al-Ma'rūf* est déjà employé dans le *Tafsīr* de Ǧa'far (in 3, 110) et souvent utilisé par Tirmiḏī (v. *Ma'rifat al-asrār*, ms. Kastamonü 2713, fol. 143 b, 145 b, etc.). V. plus haut, pp. 164, 172, n. 1.

(2) C'est la Tradition — et non pas le Coran — qui donne un nom à ces deux personnages mystérieux qui se tiennent à côté de Moïse et de Salomon. Āṣāf est ce personnage dont il est dit dans le Coran: «Quelqu'un qui détenait une certaine science du Livre dit: Moi, je te l'apporterai» (il s'agit du trône de Sabā) (27, 40). V. Ṯa'labī, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, p. 177 et *Luma'*, p. 423.

c) *Kitāb al-farāġ* ou *Livre du vide* (1).

Dans ce troisième opuscule, Ḫarrāz tente de cerner de plus près l'expérience religieuse mystique, devenue chez lui une réalité déjà très complexe, susceptible d'être approchée sous des angles multiples. Son analyse vise ici à dégager tout d'abord les fondements anthropologiques de l'expérience et à montrer, ensuite, comment celle-ci se greffe sur les structures psychiques de l'homme.

Déjà dans le précédent opuscule il avait fait mention de ces structures en parlant des « biens » *(arzāq)* impartis par Dieu aux prophètes et aux saints. Ces biens, notait-il, touchent l'âme, l'instinct et le cœur. En ce qui concerne les prophètes, la part de l'âme *(nafs)*, ce sont la nourriture et la boisson; celle de l'instinct *(ṭab')*, les femmes et les parfums (2); celle du cœur enfin, le Livre, la sagesse et la transmission du message prophétique. — En ce qui regarde les saints, si la part de l'âme est la même que chez les prophètes, celle de l'instinct *(ṭab')* est seulement ce qui est permis par la Loi, tandis que la part du cœur est la connaissance des principes dont s'inspire l'âme.

A notre connaissance, Ḫarrāz est seul parmi les soufis à isoler ces trois éléments psychiques et à les définir dans le sens que nous venons de voir (3). Pour lui, *nafs* est, non pas le moi charnel dont les tendances s'opposent à celles du cœur ou de l'esprit, mais un principe biologique dont émane l'appétit nutritif ou le désir de manger et de boire. Le *ṭab'* que nous traduisons, faute de mieux, par « instinct », est un élément supérieur et plus différencié que l'âme, puisqu'il n'a pas le même objet chez le prophète et chez le saint: au *ṭab'* des prophètes Dieu donne comme part *(qisma)* les femmes et les parfums, tandis que les saints ne doivent

(1) Niffarī reprendra ce mot de *farāġ* avec une richesse de sens qu'il n'a pas chez Ḫarrāz qui ne l'utilise que dans le titre de son opuscule. V. *Mawāqif*, pp. 108-109.

(2) Allusion au Ḥadīṯ dans lequel Mahomet dit avoir aimé, de ce monde, la prière, les femmes et les parfums.

(3) Niffarī, dans un texte inédit, reprendra cette trilogie mais substituera au *qalb* le *'aql* (v. ms. Haci Mahmud 2406, fol. 130 b).

porter leur instinct que sur ce qui est licite *(ḥalāl)* : entendez par là que le nombre des femmes et l'usage des parfums sont illimités, en ce qui concerne les prophètes, alors qu'ils sont régis par la Loi, dans le cas des saints. Quant au *qalb* (le cœur), il est, chez les prophètes, le lieu de la révélation, tandis que, chez les saints, il n'aurait, d'après ce texte, que le rôle de discerner les mobiles qui dictent à l'âme sa conduite.

Dès le début du *Kitāb al-farāġ*, Ḫarrāz reprend ces trois éléments, en y ajoutant d'autres qui complètent sa conception de la psychologie humaine. Cette psychologie n'est d'ailleurs pas étudiée pour elle-même, mais uniquement dans ses rapports avec les structures de l'expérience religieuse. Celle-ci se développe à différents niveaux.

Il y a tout d'abord le niveau de la *'ubūdiya*, de la dévotion légale dont la rectitude *(istiqāma)* suppose trois choses; l'exténuation de l'âme, le repos du cœur et l'annihilation de l'instinct. Puis le niveau de la *mu'āmala*, de la conduite sociale qui exige, elle aussi, trois choses: la garde de la volonté *(irāda)*, la conversion à Dieu du cœur et l'attachement de l'esprit *(rūḥ)* au vouloir divin *(mašī'a)*. Vient ensuite le niveau du *tawḥīd* sincère, de l'attestation pure de l'unicité divine qui comprend trois choses aussi: le refus de l'anthropomorphisme *(tašbīh)*, la découverte de l'Unicité et la contemplation de la monoïté *(fardāniya)*. Il y a, enfin, le niveau de la *ma'rifa*, de la gnose dont la pureté exige trois choses encore: l'abandon de la volonté, l'anéantissement de l'ambition spirituelle *(himma)* et le domptage du vouloir propre *(mašī'a)* (1).

On voit donc, dans ce texte que nous venons de résumer, que Ḫarrāz met l'âme et l'instinct en rapport avec les exercices cultuels, tandis que le cœur, purifié à ce premier moment de la vie spirituelle, reparaît au niveau de la conduite sociale comme le lieu de la conversion à Dieu. D'autres éléments de la psychologie entrent en jeu aux niveaux suivants: ce sont la volonté *(irāda)*, l'esprit *(rūḥ)*, l'ambition

(1) Le mot *mašī'a* est donc employé tantôt pour désigner le vouloir divin, tantôt la volonté humaine. Comme le note Massignon, le concept de *mašī'a* reste en soi imprécis. V. *Passion*, p. 624, n. 4.

spirituelle *(himma)* et le vouloir *(mašī'a)*. Ḫarrāz ne définit ici aucun de ces termes (1) et ce n'est pas là qu'il faut chercher l'originalité de sa pensée: elle est dans une nouvelle dichotomie qu'il introduit, au sein de la psychologie, entre ce qui est à anéantir et ce qui ne l'est pas. Dans la première catégorie se situent, de nouveau ensemble, l'âme, l'instinct et le cœur, voués à la mort, à l'anéantissement *(fanā)* et à la déperdition *(halāk)*, tandis qu'en face Ḫarrāz dresse la gnose *(ma'rifa)*, l'esprit et la *wilāya*, appelés à subsister *(baqā)* (2): « L'âme et son organe *(āla)*, écrit-il, mourront, l'instinct et son organe s'anéantiront, le cœur et son organe dépériront, tandis que la gnose subsistera par l'objet de la gnose *(ma'rūf)*, l'esprit, par le vrai *(al-Ḥaqq*, Dieu) et la *wilāya*, dans la Préscience *(al-'ilm al-sābiq)* » (p. 39). Anéantissement et subsistance (ou pérennisation) sont à prendre au sens mystique, car c'est par l'ascèse et l'arrachement à leur niveau propre imposé à l'âme, à l'instinct et au cœur que se fait le passage au *baqā* de la gnose, de l'esprit et de la *wilāya*: la pérennisation de la gnose se réalise dans l'annihilation de tout ce qui n'est pas Dieu, dans la pérennité de la conscience intime *(sirr)* et dans la pérennité de la science *('ilm)*; la pérennisation de l'esprit est sa pérennité dans la préscience divine, dans la science prééternelle *(al-'ilm al-azal)* et dans la science postéternelle *(al-'ilm al-abad)*, en tant que ces trois sciences englobent la totalité du temps et le transcendent dans la préscience qui est atemporelle. La pérennisation, enfin, de la *wilāya* se rattache à trois choses: au temps où elle a été objet de la science (divine), à ce qui a eu lieu dans le pacte du Covenant *('ahd al-mīṯāq)* et enfin à ce qui était dans la science de Dieu quand Il créa Adam et fit de ses reins le réceptacle des prophètes et des saints. Le « je sais ce que vous ne savez pas » (2, 30) rappelle précisément que la science de Dieu

---

(1) Sauf le mot *irāda* dont nous reprendrons plus bas la définition.

(2) Nous retrouvons ici les notions de *fanā* et *baqā* dont on dit qu'ils furent introduits par Ḫarrāz dans le vocabulaire technique des soufis. Ceci doit être entendu en ce sens qu'il est le premier à s'en être servi systématiquement. Notons aussi qu'ici Ḫarrāz omet le *tawḥīd* pour le remplacer par *wilāya* qui n'avait pas été mentionnée tout d'abord.

englobait toutes les générations de prophètes et de saints qui sortiraient des reins d'Adam: ce que les anges ignoraient. « Par sa puissance, conclut Ḫarrāz, Dieu fit sortir des reins d'Adam tous les esprits *(arwāḥ)* et ils répondirent à leur Seigneur quand Il les interrogea: « Ne suis-je pas votre Seigneur? ils dirent: Si! » (7, 72). »

Cette référence à l'aveu prééternel des esprits attestant que Dieu est leur Seigneur va permettre à Ḫarrāz de montrer le lien entre la *wilāya* et l'esprit *(rūḥ)* et de préciser, en même temps, son anthropologie religieuse (p. 42). Au commencement *(fi-l-badū)*, en effet, tous les esprits, aussi bien ceux des saints-amis de Dieu que ceux des ennemis de Dieu *(a'dā)* étaient *muǧība* (1) à la question de Dieu; ils ont, tous, pris part au « oui » de l'attestation commune, car « ils n'étaient pas liés, alors, aux âmes et aux instincts. Quand donc Dieu créa les âmes des créatures et leurs instincts, le départ se fit entre les esprits, les âmes et les instincts des saints, d'une part, et d'autre part les esprits, les âmes et les instincts des ennemis de Dieu, marqués par l'égarement et l'erreur. Les esprits des ennemis revinrent alors sur la réponse donnée à Dieu au commencement » (p. 40).

Pour Ḫarrāz, l'incroyance est donc un effet de l'influence de l'âme et de l'instinct sur l'esprit. L'on ne voit cependant pas pourquoi l'âme et l'instinct se situent, chez certains, du côté de l'égarement, alors que, chez d'autres — les saints précisément — ils sont dits « célestes ». Un peu plus loin, Ḫarrāz dira même que « les esprits des croyants ont été créés par Dieu du lieu de la lumière *(mawḍi' al-nūr)* et les esprits des incroyants, du lieu des ténèbres » (p. 41) (2), ce qui signifie que la différenciation des esprits est antérieure au temps de la création des âmes et

---

(1) Samerrā'ī lit *muǧtami'a*, ce qui n'a pas de sens ici. Il s'agit des esprits en tant qu'ils ont *répondu* à la question du *mīṯāq*.

(2) Idée reprise, presque dans les mêmes termes, par Niffarī: « O mon serviteur, j'ai proféré une parole (*kalima*) qui m'a glorifié, et j'ai créé de la glorification de la parole la lumière et les ténèbres. De la lumière j'ai créé les esprits de ceux qui ont cru, et des ténèbres les esprits des incroyants » (*Mawāqif*, p. 209).

des instincts. Et il semble bien alors que ce soit en tant qu'esprits différenciés en eux-mêmes qu'ils se trouvent en situation opposée par rapport à leur condition terrestre. Ḫarrāz écrit, en effet : « Les esprits des croyants détestent leurs corps qui sont pour eux des prisons, tandis que les esprits des incroyants sont soumis à leurs corps qui sont pour eux des jardins... Les esprits des croyants aiment la rencontre de Dieu, car Dieu les a créés du lieu de la générosité comme célestes, puis les a fait descendre et poser dans le lieu de l'occultation *(ġayb)*, de la bassesse et de l'humiliation ; aussi attendent-ils l'appel de leur Seigneur, désireux d'échapper du lieu de l'anéantissement vers celui de la pérennité. Les esprits des incroyants, au contraire, ont été créés du lieu des ténèbres et précipités dans le lieu de la concupiscence *(šahwa)*. Aussi appréhendent-ils l'appel de leur Seigneur, le jour où Il les appellera ; ils sont distraits de l'audition de la Prédication des Envoyés et tournant le dos au vrai » (p. 41).

On voit donc qu'il y a une certaine incohérence dans la pensée de Ḫarrāz qui donne l'impression d'avoir mal assimilé plusieurs courants de pensée. Il a pourtant conscience de toucher ici aux fondements *(uṣūl)* même de la religion, à l'essence de la sagesse qui est recherche de Dieu basée sur « les fondements de la gnose *(uṣūl al-ma'rifa)* et l'effort anagogique des sages *(istinbāṭ al-ḥukamā)* (p. 42). Dans l'intention de Ḫarrāz, cette herméneutique *(šarḥ)* des principes de la religion constitue une propédeutique indispensable pour l'intelligence du *tawḥīd*, mais elle n'est pas suffisante, car le *tawḥīd* n'est pas seulement tourné vers des événements qui se situent auprès de Dieu, dans une préhistoire où s'est décidée l'histoire de chaque homme ; il doit aussi commander cette histoire, en devenant « la racine de toutes nos actions » (p. 42). « Celui dont le *tawḥīd* est sincère, dit Ḫarrāz, ses actions seront marquées par la sincérité *(iḫlāṣ)*. »

Voilà pourquoi, dans la deuxième partie de son opuscule, Ḫarrāz analyse cette sincérité de l'action en en montrant le lien avec la sincérité du *tawḥīd*. A vrai dire, sa pensée manque de clarté et ses analyses sont menées sans beaucoup de progression logique, mais il semble qu'on puisse en dégager les lignes suivantes.

« La sincérité de l'action, écrit Ḫarrāz, vient de la connaissance du

Connu *(ma'rūf)* dans le *tawḥīd* et de la lumière de la gnose dans les états *(aḥwāl)* du cœur » (p. 43). Ce qui veut dire, traduit en langage moderne, que l'action peut être considérée sous un double aspect: comme histoire et comme expérience.

1. Comme histoire, l'action de l'homme est tout entière englobée dans le vouloir divin *(mašī'a)* et elle se développe en conformité avec les décisions de ce vouloir: « Les actions des adamites, écrit-il, sont fixées *(mawqūfa)* entre la Justice et la Libéralité (divines) jusqu'à ce que Dieu en juge par Sa libéralité ou Sa justice » (p. 44). Connaître Dieu dans le *tawḥīd*, c'est donc remonter à la source de l'action humaine pour contempler « au principe » *(fī-l-mabda')* la fixation d'une double destinée, l'une conforme à la libéralité divine et l'autre à la justice. Ḫarrāz adopte ici un prédéterminisme rigoureux dont il lit l'annonce dans le Coran: « Celui que Dieu veut diriger, Il lui ouvre la poitrine à l'Islam; celui qu'Il veut égarer, Il lui rend la poitrine étroite » (6, 125). En conséquence, « les mouvements des saints sont conformes à la préscience de l'Omniscient, et les mouvements des ennemis à la prédétermination du Très-Fort, « Lui qui connaît les choses cachées » (5, 109) » (p. 44).

De cette doctrine à laquelle manquent les nuances qu'apportera la théologie aš'arite, Ḫarrāz tire une conclusion d'une importance capitale en soufisme. Pour être sincère, il ne suffit pas que l'action soit orientée vers Dieu et vue perpétuellement à travers le don *('aṭā)* de Dieu qui se manifeste en elle; le *tawḥīd* exige d'aller au-delà pour voir en Dieu le sujet unique de l'histoire humaine, de sorte que l'homme accepte la désappropriation ontologique de ses actes. Ḫarrāz exprime cela en disant « qu'il n'appartient à personne de dire « JE » *(anā)*, sinon à Dieu seul », car « quiconque dit « JE », la gnose lui reste voilée » (p. 45). Et c'est pourquoi, non seulement Satan a été châtié pour avoir dit « JE suis meilleur que lui » (7, 12), mais aussi les anges eux-mêmes ont été soumis à l'épreuve de l'adoration d'Adam pour avoir osé dire « NOUS, nous célébrons Ta louange et proclamons Ta sainteté » (2, 30).

A la lumière de ces réflexions on comprend mieux le « *Anā l-Ḥaqq* »

de Ḥallāǧ. La référence au « nous » des anges montre bien que Ḫarrāz dépasse ici la problématique du « je » psychologique, expression « de l'unité de l'âme personnelle » (1), et qu'il parle du point de vue de la gnose et du *tawḥīd*. Nous verrons, dans l'analyse du *Kitāb al-ṣifāt*, que cette désappropriation du Je humain se réalise, en effet, dans les états mystiques supérieurs. Voici un autre texte, cité par Sulamī (2), qui décrit ce même phénomène de désappropriation du soi dans le Je divin :

« Il en est qui ont dépassé l'oubli de leurs intérêts personnels pour entrer dans l'oubli de leur part de Dieu et l'oubli de leur besoin de Dieu, au point de dire : je ne sais ce que je veux, ni ce que je dis, ni qui je suis, ni d'où je suis ; j'ai perdu mon nom et suis sans nom ; je suis ignorant et n'ai point de science, savant et n'ai point d'ignorance. O mon désir de rencontrer quelqu'un qui sache ce que je dis et qui m'aide dans ce que je dis ! Et si on demande à l'un d'eux : « Que veux-tu ? » — il répond « Dieu » —, « Que sais-tu ? », — il répond « Dieu » ; et si ses membres parlaient, ils diraient « Dieu », car ses membres et ses articulations sont pleins de la lumière de Dieu. »

Comme nous le notions, le « *Anā-l-Ḥaqq* » de Ḥallāǧ, pris dans la perspective de ce texte et des précédents, paraît moins paradoxal. Car en décrivant cet état de perte de la conscience de soi dans la conscience de Dieu et en affirmant très fortement que Dieu seul peut énoncer sa propre identité au moyen du mot *anā* (3), Ḫarrāz avait, à l'avance, montré que la conscience d'un « je » nouveau qui naît dans l'intime *(sirr)* du soufi ne peut être qu'une conscience divine, et que le *anā* est ontologiquement lié au mot *al-Ḥaqq*, en tant qu'il désigne Dieu. L'ambiguïté de l'élocution extatique de Ḥallāǧ était levée d'avance : le mystique qui dit *anā* ne peut se désigner soi-même (4) ; bien plus, s'il dit *anā*, il ne

(1) V. sur le « je » psychologique la note de MASSIGNON, *Passion*, p. 937, n. 1.

(2) Dans l'Introduction aux *Ḥaqā'iq al-tafsīr*.

(3) Il est probable que Ḫarrāz s'est inspiré ici du *Tafsīr* de Ǧa'far Ṣādiq.

(4) Idée déjà contenue dans la réflexion de Ǧa'far Ṣādiq sur l'expérience de Moïse. V. plus haut, p. 179.

peut que dire *anā al-Ḥaqq*, sinon, il ne serait pas mystique, « la gnose lui resterait voilée »: « Quiconque d'entre toutes les créatures dit « *anā* », son dire provient de l'orgueil et de l'aveuglement sur le sens de la condition de servitude. Si le serviteur dit « moi », Dieu lui répond: « Moi et non pas toi »; et si le serviteur dit « Toi », alors Dieu lui répond: « Toi et Moi » (1). Aussi la jalousie des saints, les uns pour les autres, porte sur ce point précis: que l'un d'eux ne dise « *anā* » (p. 34). »

2. Considérée comme expérience, l'action de l'homme est caractérisée par Ḫarrāz, non plus dans sa référence à sa source ontologique, mais comme le fruit de la lumière de la gnose dans les « états » du cœur. Or, écrit Ḫarrāz, « les fruits de la lumière de la gnose dans le cœur sont: le désir *(šawq)* du Connu, la conversion *(ināba)* vers le Seigneur et l'amour pour Lui *(maḥabba)*. Les fruits du désir, ce sont les poèmes que la langue des amoureux *('āšiqūn)* ne cesse de chanter dans le noir de la nuit et la clarté du jour; — les fruits de la conversion c'est la supplication pour être délivré des péchés —, et les fruits de l'amour c'est d'ouvrir le cœur au souvenir répété du Bien-Aimé » (p. 43).

Ce texte est remarquable car il montre comment le soufi parvient à sortir, grâce à l'expérience, des perspectives paralysantes d'un *tawḥīd* qui s'annonce en termes de libéralité et de justice, et à entrer dans une gnose qui est désir et amour. Comme chez Šaqīq Balḫī, nous avons ici aussi un double langage: le langage du *tawḥīd* et du prédéterminisme de l'action qui est emprunté par Ḫarrāz à la révélation coranique, et le langage du désir et de l'amour qui est découvert dans les *aḥwāl al-qalb*, dans les états expérimentés par le cœur. Notons que la référence à Šaqīq Balḫī n'est pas fortuite, car son influence sur Ḫarrāz semble manifeste dans la manière dont ce dernier décrit le rapport entre ces divers « états du cœur » qu'il appelle, tantôt « fruits », tantôt « lumières », tantôt

(1) V. *Passion*, p. 700, n. 3. Sahl Tustarī écrit: « La misère est dans la prétention; le bonheur, dans l'abandon de soi. Et si le serviteur dit: *anā*, moi, Dieu dira: Moi. Mais si le serviteur dit: Toi, Dieu dira: Toi, *anta* » (ms. Esat 1623, fol. 19 b).

« étapes » (ou mansions, *manāzil)*. Nous lisons, en effet, chez Ḫarrāz: « Sache que la lumière du désir est supérieure à la lumière de la crainte, la lumière de la crainte supérieure à la lumière du renoncement (1). Quant à la lumière de l'amour, elle fait frissonner la peau (cf. Coran 39, 23) et fait voler les esprits par désir de rencontrer le Bien-Aimé. Si la lumière du désir s'emparaît du cœur des amants, elle leur ferait du mal, car elle est un feu embrasé. De même, la lumière de la crainte est un feu qui dévore les chairs et les os comme le feu dévore le bois sec. Le renoncement est la parure de la crainte, et la crainte la parure du renoncement: les deux naissent de la méditation *(fikr)* et s'articulent sur les « branches » du désir de Dieu. Mais la place de l'amour, comparée aux autres étapes et mansions, ressemble au Vendredi dans le lustre des choses. Toutes ces lumières sont donc supérieures les unes aux autres, mais elles sont des « demeures » inscrites au cœur des hommes pieux » (p. 43). Cependant, poursuit Ḫarrāz, « si le désir est une étape majeure aux yeux des hommes occupés par les actions du culte, si l'amour est une étape noble aux yeux des novices, si la crainte est une étape élevée aux yeux des ascètes et si les adeptes de la *wilāya* désirent toutes ces stations *(maqāmāt)*, les adeptes de la gnose, eux, dominent tous ces états *(aḥwāl)*, car le gnostique les dépasse dans la connaissance du Connu » (p. 43). Et c'est pourquoi, l'expérience propre au gnostique *('ārif)* commence là où s'arrêtent les autres étapes. Ḫarrāz décrit en deux lignes très denses le chemin mystique que parcourt alors le gnostique: « La première station des gnostiques, c'est la perplexité avec l'indigence; puis la joie avec l'union; puis l'annihilation avec l'attention; puis la pérennisation avec l'attente. Au-delà de cela, aucune créature ne peut aller » (p. 43) (2).

---

(1) L'influence de Šaqīq est d'autant plus probable qu'on voit ici *ḫawf* et *zuhd* remplacer *ināba* et *šawq* sans motif apparent.

(2) Texte souvent cité: v. par exemple *Ḥikāyat al-ṣūfiya* d'IBN BAKŪYEH, ms. Ayasofya 4128, fol. 163 a, et l'anonyme *Aqwāl al-a'imma al-ṣūfiya*, ms. B.M. 12632, fol. 36 a-b.

III. « Kitāb al-ṣifāt » ou l'expérience de la proximité de Dieu.

a) *Présentation.*

Le langage de l'approche et de la proximité *(qurb)* est, sans aucun doute, emprunté par Ḫarrāz au Coran, du moins quant au vocabulaire. La perspective dans laquelle ce vocabulaire est utilisé marque cependant une différence par rapport au Coran et ne peut être inspirée que par l'expérience elle-même. Le Coran, en effet, n'envisage la proximité que du côté de Dieu: Dieu est appelé *qarīb*, celui qui est proche, ou *aqrab*, le plus proche (1). La proximité de l'homme à Dieu n'est envisagée que du point de vue eschatologique: dans l'Au-delà, les hommes deviennent des *muqarrabūn* comme les anges, c'est-à-dire qu'ils sont « ceux qui ont été rapprochés » (4, 172; 56, 88; 83, 28). Une fois pourtant, dans 19, 52, le Coran entrevoit — dans un contexte précisément mystique — la possibilité, pour l'homme, de s'approcher de Dieu. Dieu dit, en effet, de Moïse: « Nous l'avons appelé sur le côté droit du Mont, et, tel un confident, nous l'avons fait approcher de nous. » Mais le cas de Moïse est un cas à part, et c'est pourquoi les premiers musulmans, comme Muqātil, n'ont considéré la proximité que du côté de Dieu, cherchant d'un certaine manière à en atténuer le sens, en précisant que ce n'est pas Dieu lui-même, mais sa science qui est « proche » de l'homme (2).

L'homme pouvait-il, dépassant sa condition d'esclave, se rapprocher de Dieu, son Maître? A cette question, les soufis ont répondu, non pas abstrairement — comme Muqātil qui aboutit à une impasse — mais en prenant le chemin qui mène à Dieu. Du coup, la vie religieuse est devenue pour eux un *sulūk*, une pérégrination, et peu à peu l'image d'un voyage vers Dieu, entrecoupé de « stations », d'« étapes » et de « demeures », s'est imposée à eux, leur donnant le schéma qui les aidera

(1) Pour *qarīb :* 2, 186; 11, 61; 34, 50; pour *aqrab :* 50, 16; 56, 85.

(2) V. plus haut, p. 51. Jésus est dit *min al-muqarrabīn* (3, 45), mais Muqātil précise: *fī-l-āḫira*, dans l'Au-delà.

à penser leur expérience (1). Nous avons vu Šaqīq Balḫī décrire quatre étapes de ce voyage vers Dieu. Ḫarrāz, dans le *Kitāb al-ḍiyā*, en décrit sept, mais le nombre importe peu à côté de l'image elle-même. Et cette image ne pouvait pas ne pas amener les soufis à penser le terme de ce voyage en langage de proximité et à adopter le vocabulaire du *qurb* que leur offraient le Coran et certains Ḥadīṯ.

C'est, en tout cas, autour de cette image du *qurb*, de la proximité, que Ḫarrāz centre son analyse de l'expérience mystique dans le *Kitāb al-ṣifāt* que nous allons étudier à présent. Nous parlons d'« image du *qurb* », car c'est bien d'une image qu'il s'agit ou d'une représentation dont la vérité est vécue dans l'expérience et révélée dans le discours sur cette expérience. « Qu'est-ce que le *qurb* ? », demande à Ḫarrāz un interlocuteur fictif. En d'autres termes, comment l'homme s'approche-t-il de Dieu ? Est-ce Dieu qui vient au-devant de lui et qui se fait immanent à son histoire ? Est-ce, au contraire, l'homme qui se hausse au-dessus de sa propre condition pour rencontrer Dieu au niveau de Sa transcendance ? Ḫarrāz sait que les deux questions ont le même sens puisqu'il note, dans une formule très dense : « Parce qu'il est transcendant, Dieu est proche, et parce qu'il est proche, il est transcendant, *'alä fa-danä, wa-danä fa-'alä* » (2) ; cependant ce n'est pas en termes d'immanence-transcendance qu'il pose le problème. A la question : qu'est-ce que le *qurb* ? il répond en partant de l'expérience de Moïse qui fut, précisément, le seul homme appelé à se *rapprocher* de Dieu.

Ḫarrāz écarte, tout d'abord, toutes les images spatiales que suggère le mot *qurb*. Les textes coraniques concernant Moïse invitent à penser,

---

(1) L'influence de certains Ḥadīṯ *qudsī* est à retenir ici en premier lieu. Même un Ibn Ḥanbal cite le fameux Ḥadīṯ : *man taqarraba*. V. *Essai*, p. 126.

(2) V. Introduction au *Kitāb al-ḍiyā'*, p. 28. Le mot *danä* est celui-là même que le Coran emploie dans l'évocation de l'expérience du *mi'rāǧ* vécue par le Prophète (53, 8). Un autre mystique fera dire à Dieu dans un dialogue avec Moïse : « C'est Moi qui te parle de Ma transcendance et qui t'écoute en Mon immanence. Grâce à Mon immanence, je ne quitte jamais Ma transcendance, et grâce à Ma transcendance, je ne quitte pas Mon immanence » (cité par SULAMĪ, *Ḥaqā'iq*, in 28, 30).

en effet, que s'approcher de Dieu signifie devenir objet de son regard, et c'est à partir de cette notion que Ḫarrāz aborde la question. *Al-muqarrab... ka'annahu manẓūr ilayhi*, note-t-il en une formule dont le sens est celui-ci: celui qui est rapproché de Dieu, c'est-à-dire celui qui vit l'expérience de la proximité, est en vérité *comme s'il* était objet du regard divin. Le « comme si » *(ka'annahu)* indique qu'il ne l'est pas tout à fait, car le regard de Dieu est un regard transformateur, au point que s'il atteignait l'homme directement *('alä-l-kašf)*, il l'anéantirait, comme il anéantit le mont Sinaï qui fut pulvérisé par le regard que Dieu jeta sur lui (7, 143). Dieu regarde donc ses amis « de derrière un voile », et grâce à ce voile, « les plus forts » reçoivent de lui des *fawā'id*, des fruits spirituels qui les transforment de l'intérieur sans les anéantir.

Cela commence par le *wağd* que l'on traduit par « extase » et qui est, en vérité, une « instase »: car le *wağd* n'est pas d'abord sortie de soi mais recueillement en soi, pour y *trouver (wağada)* la parole de Dieu et s'y complaire. *Wağada* c'est, en effet, trouver, et ce que l'on trouve d'abord, quand on s'approche de Dieu, c'est la quiétude et le silence de « tous les sens » dans une attention à Dieu totale.

Vient ensuite le *dahš*, la stupeur qui tient l'âme en suspens par peur que Dieu n'écarte le voile et pose son regard sur son élu directement. Car le Dieu qui est « trouvé », est un Dieu de majesté dont la gloire est terrifiante. Il arrive alors que le soufi soit saisi par le *walah*, par une frayeur telle que son esprit s'égare. Même les plus forts qui d'ordinaire gardent leur calme, se mettent alors à crier. Les autres, surtout les novices, perdent tout contrôle d'eux-mêmes: certains se jettent sur la nourriture et en consomment une grande quantité « sans appétit »; d'autres versent des larmes, poussent des cris, s'agitent, gémissent ou jubilent, parce qu'ils sont secoués par les premières lueurs de l'approche divine. La station du *dahš* est donc une étape redoutable qui met à l'épreuve la sensibilité de l'homme et qui par là-même joue un rôle social en démasquant les soufis inauthentiques et en révélant ceux qui sont « les plus forts » *(al-aqwiyā)*, comme les appelle Ḫarrāz.

A la station suivante l'homme approche de sa métamorphose intérieure, car le regard de Dieu l'atteint à la racine même de ce qui fonde sa personnalité: sa mémoire! Non seulement, il oublie tout ce qu'il peut recevoir de Dieu ou tout ce dont il a besoin, mais encore il oublie le souvenir de Dieu et ne peut se remémorer Dieu pour le trouver à travers cette médiation de l'entendement *(fahm)*. Dieu est là présent, subsistant *(bāqī)* dans son serviteur, tandis que celui-ci ne compte plus *(saqaṭa)*: « L'approche de Dieu l'arrache au souvenir de Dieu », dit Ḫarrāz; en d'autres termes, Dieu est si intimement présent à la mémoire que celle-ci ne peut prendre une distance par rapport à Lui pour se Le donner comme objet de mémoire. Ḫarrāz dit très profondément que « l'entendement ne trouve pas de voie pour s'insinuer entre Dieu et son serviteur ».

Dans cet « état », toute science est perdue aussi; l'homme n'a plus ni connaissance, ni volonté, ni sentiment; il est tellement envahi par la présence de Dieu, tellement « rempli » de la lumière de Dieu qu'il ne peut plus se distinguer de Dieu: « Si on lui demande: « Qui es-tu? », il ne peut répondre « moi », car il ne peut dire qu'une chose: « Dieu! » Nous sommes ici à l'avant-dernière étape de la proximité: l'homme est si proche de Dieu qu'il semble déjà s'identifier à Lui. Il s'est en tout cas totalement perdu, au point qu'il n'est plus qu'une parole sans sujet, une parole qui dit « Dieu » sans être dite par personne.

Or quand l'homme est perdu, Dieu n'est pas loin de se perdre aussi: « Au terme de tout cela, écrit Ḫarrāz, la gnose elle-même disparaît, et si on lui (le soufi) demande: « Qui es-tu?... » il ne peut plus dire « Dieu », comme il le disait dans la station précédente. » C'est alors l'heure de la perplexité, de la rupture radicale où tout geste, toute parole devient un poids insupportable. Aussi le gnostique ne peut-il y demeurer indéfiniment; il revient aux vérités de la foi et aux affirmations dogmatiques pour s'assurer qu'il n'est pas Dieu, qu'il est « pour Dieu et par Dieu ». Il comprend alors que tout ce qu'il vient de vivre n'est que la réalisation dans le temps de ce qui, de toute éternité, avait été décrété et réservé pour lui: une grâce éminemment gratuite, la révélation de l'infinie générosité de Dieu.

Telle est, en pointillé, la courbe suivie par la pensée de Ḫarrāz dans ce *Kitāb al-ṣifāt* ou livre des Attributs. Nous en avons souligné les points importants, afin d'aider le lecteur à aborder le texte directement. Ce texte, en effet, nous avons pensé qu'il méritait d'être traduit ici *in extenso*, non seulement à cause de son contenu qu'une paraphrase détaillée aurait pu, à la rigueur, communiquer, mais aussi à cause du style qui brûle encore du feu de l'expérience qui est indubitablement celle de l'auteur: « Si Dieu réclamait de nous la réalité qui est celle d'Abū Sa'īd al-Ḫarrāz, nous péririons », confessait le grand Ǧunayd qui mesurait mieux que personne la richesse spirituelle qui était celle de Ḫarrāz (1).

b) *Traduction.*

Au nom de Dieu, clément et miséricordieux!

(Introduction).

« Louange à Dieu qui a créé les créatures quand Il a voulu, comme Il a voulu et de la meilleure manière, réalisant en elles Son vouloir *(mašī'a)*. Il les a invitées à l'entendre, leur donnant l'entendement, de sorte qu'elles ont compris de Lui ce qu'Il leur a fait connaître et elles ont répondu à Son vouloir, selon ce qui a été fixé d'avance pour elles auprès de Lui.

Contre celles qui se sont détournées des réalités de la réponse, Il a l'argument pour les confondre.

a) Certains groupes ont préféré ce monde-ci et y ont mis leur espoir. Aussi Dieu a-t-il jeté un voile entre leur cœur et l'Au-delà; ils ont quitté le monde tristes, pleins de regrets de s'être complus en lui (2).

b) D'autres ont compris l'ordre de Dieu et Son interdiction. Ils ont désiré ce qui était licite en ce monde et ont pris ce qu'il y avait d'agréable, évitant ce qui leur était interdit; puis ils ont recherché la

(1) V. *Tārīḫ Baġdād*, t. IV, p. 277.

(2) Il s'agit aussi bien des infidèles que des musulmans indifférents aux choses de la religion.

récompense que Dieu leur a promise, acquérant les bonnes œuvres et fuyant les mauvaises. Mais la récompense de Dieu est devenue un voile qui leur dérobe Dieu; leurs esprits ne se sont point élevés jusqu'à l'amour de Dieu. Ils ont quitté ce monde pleins de regrets, ayant dépensé leur vie à rechercher le monde en vain (1).

c) D'autres encore ont répondu (à Dieu) dans la sincérité de leur cœur, car Dieu les avait choisis dans Sa faveur, orientés vers l'attestation de Son unicité et comblés de Ses grâces. S'étant élevés jusqu'à Lui par leurs esprits *(arwāḥ)*, ils L'ont préféré et aimé; et comme ils ont choisi ce qu'Il avait réservé pour eux, Il les a aussi choisis pour Lui. Leurs esprits ont vogué à travers le Royaume *(malakūt)* et Dieu leur a fait acquérir la certitude, la véracité, l'abandon, l'annihilation et le renoncement. Il les a familiarisés avec Son souvenir, leur a donné le désir de Le voir. Aussi ont-ils trouvé le bonheur dans Son souvenir, le repos et l'abondance. Cependant, ces stations et la joie qu'ils y trouvent ont été des voiles qui les séparèrent de la réalité de la gnose et des réalités de la glorification de Dieu. Ils ont quitté le monde dans cet état. Certes, ils sont des privilégiés parmi les créatures, mais la plupart d'entre eux sont séparés de Dieu *(al-Ḥaqq)* par le voile de ces stations *(maqāmāt)* dont la préoccupation les distrait de Dieu (2).

d) Parmi eux, Dieu a mis à part ceux qu'Il a voulu. Il leur a fait voir la grandeur de Son Règne *(mulk)* afin de les soumettre par là à un entraînement authentique *(riyāḍa ḥaqīqiya)* pour qu'ils puissent affronter Sa majesté (3). N'as-tu pas entendu Dieu — qu'Il soit exalté — dire:

---

(1) Ce deuxième groupe est celui des musulmans pieux qui ne dépassent pas le plan de la religion légaliste, enfermée dans le permis et l'interdit, et qui cherchent, non pas Dieu, mais les récompenses de Dieu: le paradis charnel.

(2) Ḫarrāz situe dans ce troisième groupe les *ḫawāṣṣ*, les soufis qui, dépassant la religion légaliste, ont fait l'expérience d'une vie spirituelle personnelle. Mais ils se sont arrêtés à mi-chemin, se laissant distraire de Dieu par les dons spirituels — stations et états — qu'ils recevaient de Lui.

(3) *Al-huǧūm 'alā 'aẓamatihi*, expression très forte qui sera reprise et employée souvent par Niffarī. V. *Mawāqif*, pp. 41, 48, 69, 100, 130, etc.

« Ainsi avons-nous montré à Abraham le royaume des cieux et de la terre pour qu'il soit parmi les convaincus » (6, 75) ? Dieu les lui montra (1) pour qu'il puisse affronter la Proximité *(qurb)* de Dieu et Sa majesté (2).

(1re question).

Je dis: décris-moi la station de la Proximité!

Il répondit: *a)* une chose dont sont sûrs ceux qui ont la science de Dieu c'est que, si Dieu — Sa gloire soit exaltée — regarde une chose face à face, elle ne peut subsister devant Lui. Ne vois-tu pas comment la montagne a été déchiquetée et pulvérisée quand le Très-Haut lui apparut, et comment Moïse tomba à terre foudroyé (7, 143) ? C'est pourquoi Dieu regarde ses saints *(awliyā)* de derrière un voile *(ḥiğāb)*. Toutefois, ils se diversifient selon la manière dont Il les regarde.

b) Il en est que Dieu regarde et dont Il se souvient en les honorant de Ses dons, sans qu'ils aient la Science *(ʿilm)* ; mais dans l'ignorance de de cette science, ils ont la connaissance de la grâce *(niʿma)* que Dieu produit en eux. Or s'arrêter à la grâce, au fruit spirituel *(fā'ida)* et au rang *(maqām)* (que l'on a) est un voile secret qui sépare de Dieu.

c) Les plus forts d'entre les gnostiques, quand Dieu vient vers eux et les regarde, ils en ont la science; mais ils dépassent l'acquisition du fruit spirituel *(mawğūd al-fā'ida)* et la jouissance en lui, car le sentiment de la grandeur de Dieu les arrache à ce qu'ils ont cueilli: ils sont saisis par l'extase *(wağd)*. Il arrive parfois, dans ces moments, qu'ils acquièrent par la permission de Dieu une vigueur que leur donnent les réalités de la Proximité: ils en rapportent des merveilles, une intelligence *(fahm)* ferme et une science pure.

d) Ceux qui sont forts en religion et en gnose, qui se sont rapprochés de Dieu, au point que leur nourriture est de Le comprendre, leur

---

(1) Il faut lire *arāhu*, et non pas *arāda*, comme chez Samerrā'ī. Cf. Sulamī, *Ḥaqā'iq*, in 6, 75.

(2) Cette quatrième catégorie est celle des prophètes et des *awliyā*.

plaisir de Le fréquenter et de converser avec Lui, ceux-là, dis-je, la porte entre eux et Dieu reste ouverte: à aucun instant, Ses touches divines ne cessent de les atteindre. Et c'est cela qui les plonge dans la stupéfaction, qui les remplit de perplexité et les comble de liesse.

(2e question).

Je dis: décris-moi la première station d'entre les stations de ceux qui sont dans la Proximité. Il répondit: c'est l'extase! Je repris: décris-moi les signes qui, dans la Proximité, marquent les extatiques, au début de leur cheminement.

Il répondit: c'est la concentration de l'attention dans une très forte surveillance d'eux-mêmes *(murāqaba)*, — le calme des membres dans l'inaction, — la recherche de Dieu sans trop varier au gré des images de la contemplation *(ḫaṭarāt al-mušāhada)* ni trop se laisser mouvoir par les premiers éclairs de la connaissance gustative, — la fuite dans la solitude et l'isolement, quand on est comblé des mets de Sa délicatesse, — le repos en Lui après l'agitation et la multiplication des moyens dans la recherche de l'émulation, — et enfin l'intimité avec Lui et la complaisance dans Sa parole quand « Il ôta leurs liens » (7, 157) et le poids de leur charge, eux qui se traitent mutuellement avec indulgence. Telle est une des stations subtiles d'entre les stations de la Proximité.

(3e question).

Je dis: décris-moi une station, dans la Proximité, meilleure que celle-ci.

Il répondit: *a)* c'est la stupeur *(dahša)* que causent les assauts de la majesté divine, — le saisissement qui naît d'une glorification continue (de Dieu), — une aspiration sincère et l'apaisement qui naît d'une union très pure, — la consommation d'une nourriture abondante, sans appétit, sous le coup de l'égarement mental, — et enfin, la sagesse parfaite.

b) Or la plupart des plus forts d'entre les gnostiques se mettent à crier, en face des réalités de la Proximité, et sont saisis de stupeur,

parce qu'ils s'assauvagissent du fait qu'Il les regarde de diverses manières, — jusqu'à ce qu'Il fasse tomber sur eux Son voile, qu'Il les ombrage de Ses bras, les introduise par-delà les voiles illuminés de Sa lumière et les assoie « dans un séjour de vérité » (54, 55). De là, ils reviennent avec des prodiges insignes, ignorant où ils furent transportés, car, dans cette station, ils sont frappés de stupeur. Quand ils se réveillent de leur stupeur, ils sont dans la perplexité au sujet de ce qu'ils ont visité par Sa permission. Et ce qu'ils gardent secret est encore plus grand.

c) Sache encore que, le plus souvent, les larmes des débutants, leurs troubles, leurs cris et leurs agitations ne sont que soupirs après les stations. Quand ils en entendent parler, leur volonté s'émeut et leur désir s'allume. Et il en est de même des savants en Dieu (1) que l'on voit se targuer de gnose et de force dans la Proximité, et qui manifestent en abondance leurs soupirs, leur joie et leur liesse. Ce ne sont là, en fait, que les premières lueurs de la Proximité, car ils voient Celui qu'ils n'avaient jamais vu, ils entendent de Dieu des paroles qui ne sont pas de leur ressort et ils sont vaincus par ces états ; ceux-ci surgissent en eux à l'improviste, et quand ils éprouvent quelque chose dont ils n'ont l'expérience que rarement, ils en sont troublés et ils manifestent ces signes que l'on voit en eux. Ceux qui sont forts dans la gnose ne sont pas, eux, sujets à de tels états.

(4e question).

Je dis : décris-moi une station, dans la Proximité, meilleure encore que celle-là.

Il répondit : la station de la Proximité au-delà de laquelle il n'y a plus de station, sinon un surcroît de Proximité, c'est l'oubli de ton lot *(ḥaẓẓ)* auprès de Dieu et l'oubli de ton besoin par rapport à Dieu. La proximité de Dieu, en effet, arrache le serviteur au souvenir de Dieu :

---

(1) L'expression *'ālim bi-l-Lāh* semble s'opposer à *'ārif :* elle viserait donc le théologien (*mutakallim*) par opposition au mystique.

il est avec Dieu sans trouver Dieu par le souvenir, l'entendement ne trouvant pas de voie pour s'insinuer entre Dieu et lui. Il est arraché par l'affrontement avec Dieu à la conscience d'avoir trouvé Dieu: le serviteur disparaît et Dieu subsiste! Car les états mystiques sont éloignés de Lui, ils séparent de Lui, encore qu'ils soient orientés vers Lui et qu'ils affectent le serviteur selon les décisions de son Roi, quand Il le permet(1).

(5e question).

Je dis: quelle est la station de ce serviteur dans cette demeure *(mawṭin)*.

Il répondit: *a)* il est suspendu par les veines de son cœur à l'anse du *tawḥīd*. — Je repris: abreuve-moi davantage de cette source pure, abondante qui n'existe pas chez les créatures, avant que je ne la perde! — Oui, malheureux! ils aboutissent, dit-il, à l'oubli de la science que recèlent les poitrines, celle que contiennent les intelligences et que cachent les entendements.

b) Sache que ceux qui sont dans la Proximité sont, en réalité, les hôtes de l'enceinte de la glorification. Ce qui les a saisis, c'est ce qui était décrété à leur sujet, eux les maîtres bienveillants qui étaient dans les choses sans y être et qui s'en sont éloignés sans éloignement.

c) Au reste, tout ce que je viens de te rappeler est autre que ce que je voulais; je ne le connais pas et j'ignore ce que je veux et ce que je dis; j'ignore qui je suis et d'où je suis. Comprends-tu, ô toi qui m'écoutes, ce que je te dis? C'est un serviteur qui a perdu son nom et n'a donc plus de nom; il est ignorant et n'a plus de science, savant et n'a plus d'ignorance (2).

---

(1) Ce que veut dire Ḫarrāz dans ce paragraphe, c'est que Dieu n'est plus reconnu comme le rémunérateur ou comme celui dont on a besoin; Il n'est plus retrouvé dans le *ḏikr*, car la proximité est telle qu'elle supprime la distance que suppose le *ḏikr* par rapport au *maḏkūr*. Dieu est rencontré au-delà des *aḥwāl*, des « états » qui sont des médiations et qui, à un certain niveau, séparent et éloignent Dieu de l'homme; il faut donc les dépasser après les avoir assumés.

(2) En se perdant, l'homme se retrouve au-delà des catégories qui s'opposent

d) Puis il dit: oh! combien je désire rencontrer quelqu'un qui sache ce que je dis et qui entre avec moi dans ce que je dis!

(6e question).

Je dis: décris-moi leur extase en cette station!

Il répondit: *a)* oui, certes, celui qui est rapproché (1) est en réalité comme s'il était objet de regard (2); il est donc recherché, en suspens; sans science, sans entendement, sans volonté, sans sens et sans mouvement. Il est la plus heureuse des créatures, mais les réalités de son extase en Dieu, dans le *tawḥīd*, s'interposent entre lui et le bonheur. Pourtant sa station est la liesse dans un perpétuel regard vers Lui!

b) Si l'on demande à l'un de ceux qui sont dans cette station: « Que veux-tu ? », il répond« Dieu »et si on lui demande:« Que dis-tu ? », il répond « Dieu »; si on lui demande: « Que sais-tu ? », il répond « Dieu » et si ses sens pouvaient parler, ils diraient: « Dieu ». Car ses membres et ses articulations sont pleins de la lumière de Dieu. Il ne connaît que Dieu et toute sa science est de Dieu; il est donc *de* Dieu, *par* Dieu, *pour* Dieu et *avec* Dieu; il a perdu son identité et n'a plus de référence. Si on lui demande: « Qui es-tu ? », il ne pourra même pas répondre *anā*, moi, à cause de l'emprise sur lui des décrets divins (3).

---

d'ordinaire. Comme pour Dieu, il y a, chez lui aussi, une sorte de *coincidentia oppositorum :* Il est savant et ignorant, dit Ḫarrāz.

(1) *Muqarrab*, par référence aux *muqarrabūn* du Coran, 56, 11, 88. Dans un texte rapporté dans la *Ḥilyat al-awliyā'*, t. X, p. 248, Ḫarrāz décrit le chemin mystique au sommet duquel il situe précisément les *muqarrabūn*.

(2) Au sens qui a été précisé au début de la réponse à la question 1.

(3) Nous avons déjà vu (p. 233) une version abrégée de ce texte majeur, celle qu'a citée 'Aṭṭār d'après le *Kitāb al-Sirr* de Ḫarrāz. En voici une autre plus développée et plus proche de notre texte: « Ceux qui professent Son unicité, leur union avec Lui perdure, ils sont reconnus dans la proximité de la Proximité (*qurb al-qurb*). Ils n'ont plus ni sensation, ni mouvement, ni compréhension d'aucun être, ni goût pour aucun bonheur. Pourtant, ils sont les plus heureuses des créatures, mais les réalités de l'extase (*waǧd*) dans l'attestation de l'Unicité s'interposent entre eux et le bonheur. Ayant fait l'expérience de toute réalité, leur station est un regard fixé sur Lui sans

Telle est la réalité de l'extase. Et quand il atteint son point ultime dans la Proximité, alors il ne peut même pas dire: « Dieu » (1).

(7e question).

Je dis: quoi encore?

Il répondit: sache que la science *('ilm)* sur Dieu n'a pas de limite, comme il n'y a pas de limite à la connaissance gnostique *(ma'rifa)* de Dieu. En effet, chez les meilleurs, la science sur Dieu augmente sans cesse, car sans cesse ils sont requis et sans cesse ils requièrent « le surcroît » (10, 26), étant marqués par Dieu d'une élection spéciale *(ḫuṣūṣiya)*. Ils cherchent, en effet, le « surcroît » dans le plus secret des secrets, sans se soucier d'autre chose. C'est par là que leur science de Dieu augmente, et c'est à cause de cela que la science de Dieu est plus secrète et plus précise que la connaissance gnostique de Dieu (2): la science de Dieu les conduit, en effet, à la connaissance de la gnose; mais c'est alors aussi le moment de la disparition de la science de la gnose, de l'interprétation et de l'explication, et le moment de la rupture de toute relation. Si les novices qui les interrogent, dès qu'ils sont en tête à tête avec eux, savaient quel fardeau sont pour eux chaque geste et chaque

---

arrêt, leurs esprits sont pris par les connaissances qui affluent en leurs cœurs comme s'ils Le voyaient. Si l'on demande à l'un d'eux: « Que veux-tu? », il répond: « Dieu! » — « Que dis-tu? », il répond: « Dieu! » — « Quelle est ta science? », il répond: « Dieu! », et si ses sens pouvaient parler, ils diraient: « Dieu! »: en fait, ils disent « Dieu! », car ses membres et ses articulations sont pleins de Dieu. Il ne connaît que Dieu et tout ce qui est en lui a pour cause Dieu: il est *de* Dieu, *par* Dieu et se réfère à Dieu. Il n'a plus d'attache ni à lui-même ni à personne » (*Aqwāl al-a'imma al-ṣūfiya*, fol. 32 b).

(1) Phénomène d'expérience apophatique qui enlève au mystique l'usage de la parole.

(2) Les soufis sont divisés sur la question de savoir lequel des deux est supérieur, le *'ilm* ou la *ma'rifa* (v. *Passion*, pp. 545 sq.). Ḫarrāz opte pour la supériorité du *'ilm*, mais il entend le *'ilm* dans un sens qui n'est pas celui des théologiens. Il le définit comme étant la *ma'rifat al-ma'rifa*, la connaissance de la gnose, c'est-à-dire la gnose en tant qu'elle est devenue objet de science.

parole! Mais louange à Celui qui les allège pour qu'ils puissent parler ou proférer la science!

Après tout cela, disparaît aussi la gnose. Et si alors on demandait à l'un d'eux: « Qui es-tu? Quel est ton état? Que veux-tu? », il ne pourrait même pas dire « Dieu », comme il disait « Dieu » dans la station antérieure.

b) Je dis: loin de là! il est allé, en vérité, de la réalité à la réalité, puis de Dieu à Dieu. Dieu n'a donc pas laissé de place en lui pour (dire) « Dieu »; car Dieu — sa gloire soit exaltée — « est vainqueur par son commandement » (12, 21), et c'est à cause de cette victoire de Son commandement sur ceux qui sont dans la Proximité, qu'ils sont réduits au silence. Aussi est-il dit dans le Ḥadīṯ: « L'intelligence des sages a abouti à la perplexité sans perplexité » (1). Cependant ce qui les a vaincus c'est leur attachement à la glorification (de Dieu) dans laquelle ils sont, et non la perplexité vide qui vient de l'abolition de la science et de la paix.

c) Abū Sa'īd ajouta à la suite de ce Ḥadīṯ: quand le gnostique revient à la réalité de la foi *(īmān)*, il sait qu'il est à Dieu (2), que ses

(1) Nous n'avons pu identifier ce Ḥadīṯ que ne donne pas la Concordance. Notons que ce passage se retrouve, sous une forme un peu différente, chez Sulamī où il n'est pas question de Ḥadīṯ: « Puis ils atteignent, dans la Proximité, à un point tel que l'un ou l'autre d'entre eux ne peut plus dire « Dieu », car il est allé de la réalité à la réalité et de Dieu à Dieu. Dieu ne lui laisse pas la faveur de pouvoir dire « Dieu ». Là, l'intelligence des sages aboutit à la perplexité, et quelle perplexité! » (Introduction aux *Ḥaqā'iq al-tafsīr*, texte extrait du *Kitāb Darağāt al-murīdīn*).

(2) Le langage de l'expérience subit l'épreuve de la référence au contenu dogmatique de la foi qui rassure le mystique sur le sens de son expérience: l'union mystique ne signifie pas qu'il *est* Dieu, mais qu'il est *à Dieu*, totalement. Ce retour aux affirmations objectives de la Foi est particulièrement nécessaire dans l'expérience du *šaṭḥ*, expérience dans laquelle le « Je » divin se substituant au « je » humain, le soufi parle en témoin absolu (*šāhid*) de Dieu, à la première personne, comme s'il était Dieu. Dans un texte remarquable, Qušayrī a analysé avec beaucoup de finesse la situation du soufi dans une telle expérience: « A ceux qui sont arrivés au terme, écrit-il, se pose le problème suivant: parfois, dans l'intime de leur conscience, advient un discours (*ḫiṭāb*)

mouvements sont par Dieu et qu'il fait mémoire de Dieu quand Dieu le veut et parce que Dieu le veut, puisque ses membres sont à Dieu. Il ne peut rien sans la permission de Dieu.

(8e question).

Je dis: le serviteur et sa langue sont donc à Dieu?

(Il répondit) (1): la science, à ce sujet, est qu'Il fit mémoire de Lui-même par Lui-même, quand Il le voulut; qu'Il se louangea par Sa propre langue quand Il le voulut; qu'Il Se glorifia de Ses propres mérites dans l'exercice de Sa propre puissance. Où étions-nous, toi et moi?

Sache aussi qu'il n'y a pas, pour les gnostiques, de vie paisible, et que leurs yeux ne sont jamais rafraichis complètement (2), car ils sont absents après la présence, même s'ils sont présents (3).

(9e question).

Je dis: explicite-moi cela quelque peu!

Il répondit: *a)* ils deviennent sans ambition spirituelle, sans

---

dont ils ne doutent pas qu'il ne vienne de Dieu: Dieu parle à leur conscience intime avec douceur et susurrement, et la conscience intime lui répond, tandis que le croyant entend de la conscience, la réponse et de Dieu, le discours. D'autres fois, le croyant est en état de crainte révérentielle (*hayba*) et sa conscience intime se taît. Mais d'autres fois encore, il perçoit la même parole (*kalām*) comme étant à la fois discours et réponse, sans que lui y ait aucune participation. De par la science (*'ilm*), le croyant sait — comme en un rêve — qu'il n'est pas Dieu, et pourtant il ne peut douter que ces paroles ne soient de Dieu. Or si cette science ténue vient à disparaître chez le fidèle et s'il perd la faculté de discernement (*tamyīz*), c'est alors l'union de l'union (*ǧam' al-ǧam'*) (l'union substantielle) qui a fait dire à quelqu'un: «Je suis la Vérité», de même qu'Abū Yazīd (Bisṭāmī) a dit: « Gloire à Moi, *subḥānī!* ». En fait, c'est Dieu qui dit cela, les personnes humaines (*ašḫāṣ*) ayant été volatilisées (*maḥq*) » (*Kitāb tartīb al-sulūk*, éd. et trad. allemande par F. Meier, dans *Oriens*, 1963, pp. 1-28. V. aussi *The Theme of Ascension* de Qāsim al-Samerrā'ī, p. 162).

(1) Manque dans le texte; il est possible que le début de la réponse manque aussi.

(2) Expression arabe qui veut dire: trouver la joie.

(3) Absents mystiquement, présents par leur corps.

vouloir, et sans moyens, sans requête et sans fuite, sans extase et sans perte (1).

b) Je dis: il faut bien leur donner quelque attribution!

Il répondit: tu as raison! et je vais te dire à ce sujet ce que tu peux en comprendre: sache qu'ils voient que Son règne est parfait, que parfait aussi est le souvenir qu'Il a eu d'eux dans les choses qu'Il a voulu; leur part de Lui et de ce qui est auprès de Lui est complète avant même qu'ils ne soient et après qu'ils furent; complet aussi ce qu'il a voulu d'eux et pour eux, de sorte que ni le fait de se souvenir de Lui ne les rapproche davantage de Lui ni le contraire ne diminue en rien ce qu'ils ont d'avance auprès de Lui. Tout cela ce sont des dénominations qui dépendent de Dieu: je veux dire le souvenir qu'ils font de Dieu et le culte qu'ils Lui rendent. Si Dieu avait créé tout le monde sourd, muet et aveugle, en sorte qu'ils ne puissent nullement faire mémoire de Lui jusqu'au jour de leur résurrection, ce qui est décidé d'avance pour eux auprès de Lui n'aurait en rien diminué à cause de cette impuissance; et s'ils s'agitent et se dépensent de toutes les manières, cela aussi ne leur apportera rien de plus.

c) Dieu a orné tous les gens de vertus et d'actions qui correspondent à ce qu'ils ont d'avance auprès de Lui, afin que cela soit, pour Ses saints, une annonce immédiate de la faveur dont Il les a privilégiés à l'avance auprès de Lui, — et un signe pour celui qui Lui désobéit et dévie de Son commandement. De sorte que Ses saints augmentent leur action de grâces pour ce dont Il les a épargnés, qu'ils L'aiment, Le désirent et Le recherchent davantage pour ce dont Il les a comblés, sachant que tout cela (leur reconnaissance, leur amour, leur désir et leur recherche) vient de Lui par générosité, condescendance, miséricorde, comme une grâce, une faveur, un bienfait et une largesse, car Il est le plus Généreux des généreux, Il est la source de la générosité, de la libéralité ainsi que de

(1) Extase et perte traduisent les mots *wağd* et *faqd :* l'acte de *trouver* Dieu dans l'extase et de Le *perdre* en sortant de l'extase.

toute grâce et de tout bienfait. C'est par générosité et par bonté qu'Il aime faire goûter à Ses amis, dans l'immédiat, Sa faveur ainsi que la joie de Lui obéir et la douceur de Son amour.

Celui des gnostiques qui prend connaissance de cette faveur et de ces arrhes qu'il avait d'avance auprès de Lui, ses yeux se raffraichissent, sa joie perdure et perdure aussi, en secret et en public, sa vigilance, car il connaît à sa juste valeur la faveur dont il est l'objet.

(Conclusion).

Telle est une partie de la science de la certitude *(yaqīn)*, première science de ceux qui, parmi les purs, professent l'unicité divine, science en laquelle n'habite que celui que Dieu y fait habiter. Mais avant cela, il y a beaucoup de choses et de nombreuses stations.

Or cette science le dépouille de beaucoup de sa science (1), de son extase et de ses dévotions, en ce sens qu'elle varie ses états au point qu'il se renie lui-même (2).

C'est cette science qui est la pureté *(ṣafā')*, car beaucoup de gnostiques aiment Dieu pour eux-mêmes, font mémoire de Lui par eux-mêmes et Le veulent pour eux-mêmes.

IV. « Kitāb al-ḥaqā'iq » ou La vérité des mots.

Avec le *K. al-ḥaqā'iq*, nous abordons le cinquième et dernier opuscule de Ḫarrāz. Alors que dans les quatre autres, le discours portait d'une manière ou d'une autre sur la nature de l'expérience religieuse, considérée chaque fois sous un aspect différent, ici nous avons affaire à un *lexique* dans lequel Ḫarrāz porte son attention sur le vocabulaire de cette expérience pour tenter d'en définir les termes

Ces termes sont au nombre de soixante-douze, et cette particularité

(1) La science gnostique dépouille le soufi de la science légale.

(2) Texte peu clair, peut-être corrompu.

qui est soulignée par l'auteur (1) indique que le choix des termes a un sens par rapport à la nature de l'œuvre qui est un lexique d'un genre tout à fait particulier. Ce que Ḫarrāz a voulu réaliser dans cette œuvre, il le précise dès les premières lignes: « J'ai rassemblé dans ce mien livre, écrit-il, des questions (venant) par la voie de la sagesse *(ḥikma)* pour l'« élucidation de la Loi *(šarīʿa)* dans la langue des gens de la gnose *(maʿrifa)*, brièvement et en résumé, sans longueurs ni prolixité » (p. 47).

Les mots définis sont donc des questions, des *masāʾil*, non pas parce qu'ils sont énigmatiques, mais parce qu'ils portent en eux-mêmes des problèmes qui sont ceux de l'expérience spirituelle. Ḫarrāz dit que ces questions viennent à la conscience « par la voie de la sagesse » *(min ṭarīq al-ḥikma)*, et cette sagesse, il la définira lui-même comme étant « la justesse du discours liée à la perfection du service ». Il n'y a, en effet, de questions spirituelles que pour celui qui s'est donné tout entier au service de son Seigneur, qui a vécu selon les exigences de ce service et qui, dans sa conduite exemplaire, a réfléchi en même temps sur le sens et les conditions de ce service pour que son discours soit aussi juste que sa conduite. Ce service *(ḫidma)* ne peut se dérouler, pour un musulman, que selon les normes fixées par la Loi, la *šarīʿa* coranique, et c'est pourquoi la réflexion sur le service devient aussi « une élucidation de la Loi » *(bayān al-šarīʿa)*, un approfondissement et une interprétation nouvelle de la Lettre.

Cette élucidation, Ḫarrāz nous dit qu'elle se fait « dans la langue des gens de la gnose » *(lisān ahl al-maʿrifa)*; entendez par là que l'explication des mots, c'est-à-dire l'élucidation des questions que la pratique de la Loi pose à la conscience du sage, se fait à la lumière de l'expérience

(1) Dans une première conclusion, Ḫarrāz rappelle qu'il a traité de soixante-douze particularités de la piété (*ḫaṣlat al-birr*), puis dans une seconde conclusion, il dit y avoir ajouté deux autres: l'amour des Compagnons et la douceur de l'amour. Notons qu'autrefois Massignon avait cru devoir nier l'authenticité des *Mawāqif* de Niffārī parce que, disait-il, le nombre de 77 stations spirituelles était inconnu au IVe siècle (v. Introduction d'Arberry à l'éd. des *Mawāqif*, p. 6). On voit par l'œuvre de Ḫarrāz qu'il n'avait pas tout à fait raison.

mystique qu'est la gnose et dans le langage de cette expérience. Voilà pourquoi, si les mots sont des questions, les définitions ne seront rien d'autre que les réponses de l'expérience ou l'approfondissement qu'elle opère sur le langage de la Loi. En d'autres termes, chaque mot est ici synonyme d'un « état » spirituel (1), et sa définition est en réalité sa transposition du domaine légaliste à celui de l'expérience, de telle sorte que son élucidation est en même temps sa métamorphose. La question que se pose Ḫarrāz à propos de chaque mot est celle de sa *d̠ātiya*; il s'interroge, non pas sur le sens matériel du mot, mais sur l'essence ou la spécificité de la situation spirituelle à laquelle renvoie le mot. Son opuscule est donc, non pas un essai sur le *lexique technique* de la mystique musulmane, mais une analyse des éléments dont se compose l'expérience à partir des mots qui symbolisent ces éléments. De ce fait, son projet est très différent de celui des auteurs de manuels soufis qui contiennent, eux aussi, des définitions de termes techniques. Les auteurs de ces manuels choisissent les termes spécifiquement soufis, ceux dont l'intelligence échappe aux non-initiés, et essaient de les leur rendre intelligibles. Ḫarrāz prend, au contraire, les mots mêmes de la *šarī'a*, non pas pour les expliquer mais pour dire le sens qu'ils ont acquis en passant dans le vocabulaire de l'expérience.

De ce point de vue, son lexique marque aussi une différence par rapport au *Kitāb ma'rifat al-asrār* dans lequel son contemporain Tirmid̠ī Ḥakīm définit, lui aussi, un certain nombre de termes techniques du vocabulaire mystique (2). Nous utiliserons cet ouvrage pour compléter et étoffer les définitions données par Ḫarrāz, mais en fait peu de mots sont communs aux deux lexiques, car le but de Tirmid̠ī est déjà celui-là même qui sera visé par les manuels, c'est-à-dire l'explication

---

(1) Ḫarrāz parlera, dans sa Conclusion, de *ḫiṣal uṣūl al-birr :* les mots désignent les « particularités fondamentales de la piété ».

(2) Manuscrit unique conservé dans le même recueil qui contient les œuvres de Ḫarrāz, Kastamonü 2713, fol. 133 b-164 b et 209 a-220 a. Lors de la reliure, l'ouvrage a été coupé en deux.

des termes techniques devenus déjà intelligibles. On lit dans l'Introduction: « Nous avons expliqué les états mystiques et les mots qui restent obscurs pour certains » (fol. 133 b).

On pourrait se demander si ces deux lexiques sont totalement indépendants l'un de l'autre. En fait, un seul indice permet de conjecturer que l'un des deux auteurs aurait peut-être connu l'œuvre de l'autre: toutes les définitions de Ḫarrāz viennent comme réponse à une question posée invariablement dans les mêmes termes à propos de chaque mot: *mā ḏātiyat al...*, quelle est l'essence de... Or, à plusieurs reprises, Tirmiḏī, lui aussi, emploie ce mot de *ḏātiya* dans ses définitions. Il oppose la *ḏātiya* d'un « état », exprimé par le mot défini, à son *fi'l*, à l'action qui naît de cet état et qui le révèle. Cet indice est néanmoins trop faible pour qu'on puisse en conclure à un rapport quelconque entre ces deux œuvres.

Notons une dernière particularité du lexique de Ḫarrāz, avant d'en analyser le contenu. De chaque mot, Ḫarrāz donne une double définition: l'une très brève et très concise, l'autre plus développée, qui explicite les obscurités de la première. Quelle est la raison de cette double définition? Nous sommes tentés d'y voir une élucidation à un double niveau: tout d'abord, au niveau de la *išāra*, du langage allusif, seul adapté à saisir l'éclair de la pensée; ensuite, au niveau de la *'ibāra*, de l'expression rationnelle qui traduit en langage direct et intelligible ce que la *išāra* tente de suggérer en langage indirect. Nous aurions ainsi, dans le lexique de Ḫarrāz, un exemple typique de cette double voie que les soufis ont toujours empruntée pour parler de leur expérience. Dans l'analyse de ce lexique — analyse qui suivra l'ordre des mots adopté par l'auteur — nous traduirons littéralement la définition donnée selon le langage de de la *išāra*, car ainsi seulement elle garde une valeur, puis nous l'expliquerons en utilisant le commentaire qu'en fait Ḫarrāz dans le langage de la *'ibāra*. Nous y ajouterons, quand il y a lieu, les éclaircissements qu'apportent les définitions du *Kitāb ma'rifat al-asrār* de Tirmiḏī et des remarques qui souligneront le sens ou l'importance de telle ou telle définition.

'AQL

« Une lumière dans le cœur orientant l'âme vers les principes de l'action. » Est donc *intelligent* celui qui agit pour Dieu à la lumière de la connaissance gnostique de Dieu, sans jamais dévier vers ce qui n'est pas Dieu.

On voit, dès cette première définition, la transposition opérée par Ḫarrāz. Au sens non initiatique, *'aql* signifie, en effet, « intellect » et est alors opposé au *rūḥ*, esprit. Ḫarrāz le prend parfois dans ce sens, comme dans son commentaire du fameux verset 17, 85 sur le *rūḥ :* « C'est le *rūḥ*, écrit-il, qui impose au corps le mot de la vie, c'est par lui que l'intellect *('aql)* s'affirme et c'est par lui que la preuve (de Dieu) est administrée; sans le *rūḥ*, le *'aql* resterait inopérant, sans preuve, ni pour lui ni contre lui » (1). L'intellect représente, dans ce texte, le pouvoir qu'a l'homme, doué d'esprit, de discerner toutes les preuves qui appuient le monothéisme contre l'incroyance; tandis que, dans « le langage de la gnose », le *'aql* est une lumière qui s'attaque aux ténèbres de l'âme (ou le moi charnel, *nafs*) et qui éclaire l'action. Cette lumière ne prend pas sa source dans le *rūḥ*, elle vient de la gnose *(ma'rifa)*. Ce n'est donc pas un pouvoir dont l'homme serait naturellement doué, mais le fruit d'une connaissance expérimentale de Dieu. Seul celui qui a cette connaissance peut être dit *'āqil*, intelligent (2).

Tirmiḏī apporte des précisions qui éclairent ces distinctions (fol. 146 b) : selon son habitude que nous avons eu déjà l'occasion de souligner au chapitre précédent, il part de l'étymologie du mot *'aql* et remonte au verbe *'aqala* qui signifie *lier*, entraver. Le *'aql* est donc un *'iqāl*, une entrave qui empêche l'âme de suivre son penchant mauvais *(hawä)*; aussi son action sera-t-elle le discernement juste *(fi'luhu ḥusn al-tamyīz)*.

---

(1) Cité par SULAMĪ, *Ḥaqā'iq*, in 17, 85. Notre traduction diffère quelque peu de celle de Massignon (*Passion*, p. 483, n. 3) qui suit le texte cité par Ruzbéhān Baqlī.

(2) Cf. les divers sens du mot *'aql* donnés par Muḥāsibī, texte traduit par VAN ESS, *loc. cit.*, pp. 67-71.

Cependant, ajoute-t-il, il y a un double intellect: un intellect qui administre la preuve *(ʻaql ḥuǧǧa)* et dont le siège est le cerveau d'où il irradie sa lumière sur le cœur, — et un intellect qui est une faveur *(ʻaql karāma) :* son siège est dans le *ġayb* (le mystère de l'Au-delà), mais sa lumière et son pouvoir sont dans le cœur. Ces deux intellects viennent, l'un de la nature *(ṭabīʻa)*, l'autre de l'expérience *(taǧriba)*, l'un est inné *(maṭbūʻ)*, l'autre acquis par l'action *(maṣnūʻ)* (1).

ĪMĀN

« Vision de ce qu'il y a dans l'Au-delà comme récompense dans les jardins paradisiaques et châtiment dans les feux infernaux. » Parmi tous les objets de la *foi*, Ḫarrāz choisit, en accord avec un grand nombre de versets coraniques, les événements eschatologiques. « Être croyant, explique-t-il, c'est porter son regard, dans la lumière des réalités *(ḥaqā'iq)* de la foi, sur ce qu'il y a, dans le *ġayb*, de lumières paradisiaques et de feux infernaux, et en éprouver de la quiétude au cœur *(ǧanān)* (2). Une telle explication dépasse la traditionnelle définition de la foi comme attestation par la langue et assentiment du cœur (3). *Īmān* devient ici un *ʻiyān*, une vision dont le fruit, dans le cœur, est plus que l'assentiment: la quiétude qui exclut la peur de l'enfer autant que le désir égoïste des joies du Paradis.

MAʻRIFA

« Négation de tout ce qui n'a ni puissance ni efficience ni prédétermination. » La *gnose* va donc au-delà des apparences vers la réalité, elle nie ce qui n'est qu'apparence pour affirmer ce qui est réel. « Est gnostique, en effet, celui qui reconnaît en Dieu la plénitude de la puissance et qui

---

(1) Dans un texte inédit, conservé dans l'anonyme *Aqwāl al-a'imma al-ṣūfiya*, ʻAmr Ibn ʻUṯmān al-Makkī (m. 297/909) discute la question de savoir si le *ʻaql* a son siège dans le cerveau (*damāġ*) ou dans le cœur (*qalb*) (fol. 48 a-50 a).

(2) Ḫarrāz joue ici sur les mots *ǧanān* (cœur) et *ǧinān* (pl. de *ǧanna*) qui signifie jardins ou paradis.

(3) Pour les diverses définitions de *īmān* v. *Passion*, pp. 668 sq. et l'article de R. Arnaldez, paru dans *La mystique et les mystiques*, pp. 573 sq.: « La foi et le culte ».

supprime en lui-même toute attention à ce qui n'a aucune puissance *(qudra)*. » Pourquoi cette relation de la gnose à la puissance? La gnose n'est pas une connaissance abstraite, mais une sagesse pratique et une manière de se porter à Dieu et au monde selon leur vérité profonde. Or la vérité du monde, tel que le voit le mystique, est que Dieu seul agit en lui parce qu'Il détient seul et en totalité tout pouvoir d'agir. Aussi le gnostique se comporte-t-il dans le monde avec une suprême liberté vis-à-vis des choses auxquelles il ne prête aucune attention, parce que toute son attention est centrée sur Dieu. « La gnose, précise Ḫarrāz dans le *Kitāb al-farāġ* (p. 46), possède trois aspects fondamentaux: elle est, en premier lieu, connaissance gnostique de la *fardāniya* (la monoïté divine), puis connaissance de la *abadiya*, la postéternité, et enfin connaissance de la *azaliya*, de la prééternité. Dans le premier moment, le cœur du gnostique, eu égard à sa connaissance de la monoïté, est en état de rupture par rapport à toute chose; dans le second, eu égard à sa connaissance de la postéternité, le gnostique a renoncé intérieurement au désir de la récompense (céleste); dans le troisième, il est uni par son esprit *(rūḥ)* à la connaissance de la prééternité. » Le rapport de l'esprit à la prééternité nous renvoie à l'événement métahistorique du Covenant dont Ḫarrāz a parlé ailleurs (1); la connaissance de la monoïté marque la situation du croyant dans le temps et le monde: situation de rupture avec tout ce qui n'est pas Dieu, car Dieu seul *est* en fait; et cette rupture prend, par rapport à la postéternité ou le temps eschatologique, la forme du renoncement au désir de la récompense dans l'Au-delà, car « la récompense de Dieu est un voile qui dérobe Dieu », comme le disait Ḫarrāz ailleurs (2).

Tirmiḏī rejoint en partie les idées développées par Ḫarrāz au sujet de la *ma'rifa*. « L'essence de la gnose, écrit-il (fol. 209 b) est le dévoilement *(kašf)* de la réalité de ce qui est dit par la langue dans la foi; ou encore, la gnose est cette découverte *(wuǧūd)* de la science et de la foi

(1) V. plus haut, p. 246.
(2) V. plus haut, p. 257.

par le goût et par l'immédiateté *(mubāšara)* du dévoilement. Son acte est de se contenter du *Ma'rūf* (le Connu) à l'exclusion de ce qui n'est pas Lui, de sorte que (le gnostique) s'attache à son objet connu et ne Le quitte jamais. Aussi le gnostique est-il celui qui n'est prisonnier de rien et qui se sent libre en ce monde et dans l'autre. » A un autre endroit (fol. 154 a), Tirmiḏī définit le gnostique comme étant un agnostique *(al-'ārif huwa annahu lā ya'rif)* et il précise ailleurs encore (fol. 217 a) qu'il y a trois degrés dans la gnose: son commencement est le ravissement *(walah)* (1) et l'incertitude *(taḥayyur)*, son milieu la jouissance *(laḏḏa)*, et son terme l'annihilation *(fanā')* et la perplexité *(ḥayra)* : annihilation par rapport à ce qui n'est pas Dieu, perplexité dans l'extase *(waǧd)*.

'ILM

« La crainte de Celui à qui n'échappe pas le plus furtif des regards. » Dans cette définition, Ḫarrāz s'inspire certainement du Ḥadīṯ (lui-même d'inspiration biblique) selon lequel la crainte est le commencement de la sagesse: « Est savant *('ālim)*, explique-t-il, celui qui, en tout lieu et en tout état, a une telle crainte de l'Omniscient qu'il devient incapable de commettre des péchés et des fautes. » Nous avons vu plus haut que Ḫarrāz opposait le *'ālim bi-l-Lāh*, l'homme qui connaît Dieu par *science*, à celui qui le connaît par gnose, *al-'ārif bi-l-Lāh* (2). Il est clair que dans la définition donnée ici, le *'ilm* ne s'oppose pas à *ma'rifa*, mais plutôt à toute science qui n'aurait aucun effet sur la conduite morale. *'Ilm* est donc un terme plurivoque: sa signification diffère d'un auteur à un autre, et même parfois d'un contexte à un autre.

Jouant sur les divers sens de la racine *'LM*, Tirmiḏī explique que « le *'ilm* est une *'alāma*, un signe entre Dieu et toi, entre toi et Son commandement ou Son interdiction. L'acte du *'ilm* est l'agir *('amal)* et son contraire l'ignorance *(ǧahl)* » (fol. 212 b). Plus loin (fol. 214 b), il parle

---

(1) Le *walah* est l'état de celui qui éprouve un désir passionné et qui soupire après l'objet aimé, vivant hors de soi. V. SULAMĪ, *Ḥaqā'iq*, in 7, 57 et 35, 1.

(2) Même opposition, dans une sentence de Ḫarrāz rapportée par SULAMĪ, *Ṭabaqāt*, p. 230.

du *'ilm al-bāṭin* ou science mystique. « Cette science, dit-il, naît de la pureté des relations avec Dieu; se conformant aux libres décisions de Dieu, l'homme reçoit de Lui, en échange, une lumière par laquelle il découvre une partie du secret de Dieu et une partie du secret des créatures. » Dans un troisième passage enfin (fol. 216 a), Tirmiḏī revient encore sur le *'ilm al-bāṭin* pour rappeler que cette science « qui est une découverte des secrets de Dieu et des créatures ne peut exister sans la mortification de l'âme » *(imātat al-nafs)* (1).

ḤIKMA

« La justesse du discours liée à la perfection du service. » Est sage, explique Ḫarrāz, celui dont le langage est juste, adéquat, et qui réalise la perfection dans son obéissance à l'Omniscient et dans son comportement. En d'autres termes, est sage celui qui dit ce qu'il faut dire et qui agit comme il doit agir. En ce sens, la *sagesse* n'est pas un des degrés du savoir ni un des états de l'itinéraire spirituel; elle est plutôt une manière parfaite de s'exprimer et de vivre dans le degré où l'on est. C'est pourquoi, Ḫarrāz peut écrire dans le *Kitāb al-farāġ :* « La part de sagesse qui revient aux ascètes est de blâmer ce monde et de louer l'autre; celle qui revient aux passionnés est la perplexité du cœur et le sentiment de l'indigence; celle des amoureux est de se rappeler Ses bienfaits et Ses grâces; celle enfin des gnostiques est l'allusion *(išāra)* aux secrets du Connu. » A chacune de ces catégories de croyants Dieu donne la sagesse qui convient à son degré: « Les Livres (révélés), écrit Ḫarrāz, peuvent cesser, mais la sagesse ne cesse pas, car elle vient au cœur des prophètes et des saints par la voie de la direction divine *(hudā)* (p. 43).

Nous avons dit dans le chapitre précédent ce que Tirmiḏī entend par le mot *ḥikma* (2). Dans le *K. ma'rifat al-asrār*, il en donne deux définitions dont la première rejoint celle de Ḫarrāz: « Le commencement de

---

(1) Il va de soi que ces annotations sont trop brèves pour représenter la pensée complète de Tirmiḏī sur le *'ilm*.

(2) V. plus haut, p. 140 sqq.

la sagesse, écrit-il, est la découverte par le cœur des secrets de Dieu; son acte, parler avec perfection, agir si bien qu'il ne soit pas possible de faire plus et mettre chaque chose à sa place. Son contraire c'est tenter l'impossible et utiliser un langage vaniteux» (fol. 149 a). Dans la seconde définition (fol. 216 b), Tirmiḏī relève trois degrés *(marātib)* dans la sagesse, selon la manière dont elle est acquise: «Il est une sagesse qui naît de la multiplicité des expériences *(taǧārib)*; il en est une autre qui naît de la pureté des relations (avec Dieu)... et une troisième qui naît de la proximité (de Dieu) et de la contemplation *(mušāhada)*.» La première de ces sagesses oriente vers les intérêts de ce monde, la seconde vers l'Au-delà et la troisième vers Dieu, connu comme générosité *(ǧūd)* et comme vérité *(ḥaqq)*.

FIṬNA

«Une lumière qui perçoit les lumières des bienfaits et de la grâce (de Dieu).» L'explication que donne Ḫarrāz de cette définition ne l'éclaire pas beaucoup: «Est doué de *prudence (faṭin)* celui qui perçoit les lumières des grâces du Seigneur par la lumière de la *fiṭna* qui lui a été impartie le jour de la Résurrection.» La référence à la Résurrection rend le sens de la *fiṭna* encore plus obscur. Au sens courant, la *fiṭna* signifie une certaine acuité de l'esprit, la *sagacité*, comme traduit Kasimirski. Mais au sens technique? Il ne semble pas que le mot *fiṭna* fasse partie du lexique technique des soufis: on ne le trouve ni dans les lexiques dressés par les divers manuels du soufisme (1), ni chez Ǧurǧānī ni même chez Ḥallāǧ (2). Tirmiḏī, non plus, ne le relève ni dans son *K. ma'rifat al-asrār* ni dans le *Kitāb al-furūq*. On retrouve cependant le mot *fiṭna* dans les œuvres de Sahl Tustarī (m. 283/898) qui assigne à la *fiṭna* un rôle important: «Le fondement de toute chose, écrit-il, est la foi, puis l'œuvre

(1) Ceux de Sarrāǧ, Kalābāḏī, Qušayrī, etc.

(2) Ruzbéhān Baqlī l'emploie une seule fois, dans le commentaire des *Ṭawāsīn*, dans une liste des «facultés» humaines. V. *Šarḥ šaṭḥiyāt*, p. 482. Il apparaît, dans le même contexte, dans un texte de Ǧa'far Ṣādiq où *fiṭna*, *fahm*, *ḥifẓ* et *'ilm* sont donnés comme les signes où se manifestent le *'aql*. V. TAYLOR, *op. cit.*, p. 198.

pie, puis l'examen de conscience, puis l'intelligence *(fahm)* et enfin la *fiṭna* (1). Et si tu parviens à la *fiṭna*, tu n'abandonnes plus une seule lettre de la Sunna » (2). Son commentateur, 'Abd-al-Raḥmān al-Ṣaqallī, définit ainsi la *fiṭna :* « La rapidité dans l'intelligence d'une situation, avant d'y être, pendant qu'on y est et après y avoir été. Cette rapidité vient de la fermeté et de la présence de l'intellect *('aql)* qui a dominé la passion et qui s'est fait maître de l'exercice des sens » (3). Tustarī écrit ailleurs: « Plus le cœur se rapproche de l'intellect et plus l'entendement *(ḏihn)* se rapprochera de la *fiṭna.* » Celle-ci apparaît ainsi comme la perfection de l'entendement dans la sphère du religieux, ou même comme la perfection de la sagesse *(ḥikma)*, ainsi que cela ressort du texte suivant: « La sagesse est un privilège, et la *fiṭna* dans la sagesse en est un autre, mais le bon comportement *(adab)* de la *fiṭna* dans la sagesse est le privilège des privilèges » (fol. 19 a), ce qui est ainsi expliqué par Ṣaqallī: « La sagesse comme privilège, c'est de mettre la science en pratique, ce qui est le privilège des Docteurs; la *fiṭna* dans la sagesse est un privilège car il s'agit de structurer les états mystiques *(tartīb al-aḥwāl)* et de trouver l'intelligence du Livre et de la Sunna; le bon comportement de la *fiṭna* dans la sagesse est le privilège des privilèges, car il consiste à communiquer la sagesse aux siens et à la dérober aux étrangers » (fol 19 a-b). Tustarī dira finalement que la *fiṭna* « est un des noms d'entre les noms du *fiqh* », et il définira celui-ci comme étant « la connaissance gnostique du secret de l'Au-delà *(ma'rifat al-ġayb)* » (fol. 19 b).

YAQĪN

« La quiétude en la vérité-évidente (24, 25) ainsi que la rectitude en la religion. » Le *yaqīn* est donc une certitude, non pas conceptuelle, mais affective, une conviction expérimentale chez l'homme « dont le

---

(1) « *Fahm,* commente 'Abd Al-Raḥmān Ṣaqallī, c'est-à-dire l'intelligence du Coran, puis la *fiṭna*, c'est-à-dire que tu lises ou que tu entendes le Coran pour ainsi dire de Dieu » (*K. al-šarḥ wa-l-bayān,* ms. Esat Efendi 1623, fol. 31 b).

(2) *Ibid.*

(3) *Loc. cit.*, fol. 19 b.

cœur s'est reposé *(sakana)* dans la beauté de la souveraineté du Seigneur très-haut et qui se tient patiemment sur le tapis de la servitude par son âme et son cœur ». Notons, cependant, que le mot *yaqīn*, plusieurs fois employé par le Coran, est un de ceux qui reviennent le plus souvent sous la plume des soufis. De ce fait, il a acquis une richesse de signification qui déborde, de beaucoup, la définition donnée par Ḫarrāz.

Tirmiḏī lui-même se montre restrictif et dépasse à peine cette définition. « L'essence du *yaqīn*, écrit-il (fol. 209 a), est la confirmation du cœur en Dieu et en Sa parole. Son acte est d'occuper le cœur totalement à Dieu, et c'est aussi la sincérité *(iḫlāṣ)*; son opposé est l'associationnisme *(širk)*. » La confirmation du cœur, sa quiétude, son repos en Dieu: toutes ces images nous renvoient à Abraham qui demandait à Dieu la quiétude du cœur (2, 260) et dont Dieu dit « qu'il était du nombre de ceux qui ont la certitude *(mūqinīn)* » (6, 75).

La signification mystique du *yaqīn*, Ḫarrāz la donne dans son commentaire du verset 102, 7 où il est parlé d'une « vision par l'œil de la certitude » *('ayn al-yaqīn)*: « Le *'ayn al-yaqīn*, écrit-il, c'est quand Dieu écarte de leurs cœurs les voiles, qu'Il s'épiphanise à leurs consciences intimes et à leurs esprits, et qu'il illumine leurs entendements, de sorte qu'ils Le voient avec l'œil de la certitude. Ils s'en reviennent ensuite ivres et s'en retournent perplexes » (1).

TAWFĪQ

Au sens courant, le *tawfīq* est l'assistance divine qui permet à l'homme d'être *muwaffaq*, c'est-à-dire d'avoir bonne chance et de réussir dans ses entreprises. Ḫarrāz définit par deux fois le mot *tawfīq*, l'envisageant d'abord du côté de Dieu et ensuite du côté de l'homme: *a)* du côté de Dieu, le *tawfīq* « c'est l'assistance de Celui qui est doux, le Roi miséricordieux, envers son serviteur qu'il dirige dans la bonne voie »; *b)* du côté de l'homme, le *tawfīq* envers soi-même consiste « à ne pas imposer

(1) Cité par Sulamī, *Ḥaqā'iq*, in 102, 7.

à l'âme ce qu'elle ne peut ni porter ni faire afin de ne pas l'acculer à une impasse ».

Tirmiḏī ne dit pas plus dans sa définition. Il note que le contraire du *tawfīq* c'est le *ḫiḏlān*, l'acte d'abandonner quelqu'un.

'IṢMA

« Être empêché par Dieu de commettre la désobéissance. » Ḫarrāz ne conçoit pas l'*impeccabilité* comme un état ou un privilège surnaturel, ainsi que la conçoivent les Imāmites en parlant de leur Imām — à la fois impeccable et infaillible —, elle est, pour lui, l'intervention *hic et nunc* de Dieu pour empêcher l'homme « de prendre le chemin de l'injustice, de la corruption et de l'oppression d'autrui ».

Tirmiḏī donne de la *'iṣma* deux définitions dont l'une est assez inattendue: « La *'iṣma*, écrit-il, est un acte sensible *(ḥissī)* qui discerne le bien du mal et qui distingue entre deux choses contraires ou semblables » (fol. 146 b). Serait-ce ici une définition de la *'iṣma* comme infaillibilité? Dans le système imāmite, il appartient, en effet, à l'Imām de discerner ce qui est licite de ce qui est illicite. La seconde définition est plus classique: « Le commencement de la *'iṣma*, c'est que Dieu empêche son serviteur de faire ce qu'Il abhorre et ce qui ne Lui plaît pas. Son acte, c'est d'enlever de l'âme ses passions *(šahwāt)*; son contraire, c'est la passion » (fol. 149 a). L'allusion ici à la passion est conforme à l'ensemble du système philosophique de Tirmiḏī qui explique aussi bien l'erreur de l'intelligence que la défaillance de la volonté par la physiologie des passions de l'âme *(nafs)*. Le texte suivant, parmi beaucoup d'autres, en donne une idée précise: « Tu m'as demandé, écrit-il, si l'homme droit serait parfois attiré par la désobéissance *(ma'ṣiya)* ou si l'homme scrupuleux et pieux pourrait rechercher la désobéissance. Sache que l'adamite a un cœur et une âme. Le cœur est le foyer de la foi et l'âme, le foyer des passions. Entre eux deux se situe une grande place qui s'appelle la poitrine *(ṣadr)* d'où émanent *(ṣadara)* les ordres exécutés par les organes extérieurs. Le cœur a une ouverture donnant sur cette place et, de même, l'âme en a une autre. Par l'ouverture du

cœur jaillissent dans la poitrine la lumière de la foi et sa luminosité, tout comme de l'ouverture de l'âme jaillissent en lui le feu des passions et leur fumée: et ils se rencontrent dans la poitrine. Or si la luminosité de la lumière triomphe dans la poitrine, l'obéissance apparaît dans les membres extérieurs; mais si la fumée du feu des passions l'emporte, c'est la désobéissance qui se manifeste. Et telle est toute l'histoire du cœur et de l'âme » (1).

ḪAWF

La vraie *crainte* est celle qui ne provoque ni regret ni protestation (2). Sarrāǧ rapporte le récit suivant: « Un jour, raconte Ḫarrāz, je me plaignais au sujet de la crainte auprès d'un gnostique qui me répondit: Je souhaite certes voir un homme qui sache ce qu'est la crainte de Dieu. Puis il ajouta: la plupart des craignants craignent Dieu pour eux-mêmes par pitié pour leur âme et afin de la sauver du commandement de Dieu » (3).

Tirmiḏī: « la crainte, c'est la séquestration du cœur par déférence pour la majesté de Dieu. Son acte est la fuite devant la colère divine, loin de tout ce qui t'éloignerait de Dieu. Son contraire est la sécurité » (fol. 211 a).

RAǦĀ'

« Désespérance *(ya's)* de tout ce que Dieu a marqué de l'empreinte du néant », c'est-à-dire de tout ce qui n'est pas Dieu. Car la vraie *espérance* « est celle qui fait espérer dans le Seigneur de telle sorte qu'on en oublie les fils de ce monde ».

ṢIDQ AL-RAĠBA

« Désespérer *(qunūṭ)* de tout ce qui éprouve convoitise et aspiration. » Ḫarrāz distingue entre une *raġba* qui est simple convoitise *(ḥirṣ)* et le

(1) *Mas'ala*, in ms. Valiyuddin 770, fol. 24 a.

(2) Une partie du texte est ici d'une lecture douteuse.

(3) *Luma'*, p. 60.

ṣidq al-raġba, l'aspiration désintéressée et « vraie »: « Celui qui aspire à ce qui est auprès de Dieu et se désintéresse par là de tout le reste, celui-là est un vrai aspirant *(rāġib ḥaqqan)*. Le Coran dit au Prophète: « Quand tu seras dolent, prends de la peine, et à ton Seigneur aspire! » (94, 7-8). »

ṢIDQ AL-RAHBA

« Se passer de tout ce qui éprouve crainte et frayeur. » La vraie frayeur, celle qui est authentiquement religieuse, est celle, dit Ḫarrāz, qui te fait redouter celui qui ne redoute personne, au point qu'elle t'empêche de jouir du bonheur en ce monde.

ṢIDQ, IḪLĀṢ

Il n'est pas toujours facile de discerner la différence entre le sens de ces deux vocables, car souvent elle est minime. Massignon traduit *iḫlāṣ* par « intention droite » ou « pureté d'intention », et *ṣidq* par « sincérité », mais dans le Coran *ṣidq* veut dire souvent « véracité » ou « vérité ». Ḫarrāz définit le *ṣidq* par « l'adhérence de la sincérité de la langue à la sincérité du cœur ». Par adhérence nous traduisons le mot *iltizāq* qui est plus fort que l'*adequatio* des scolastiques *(muwāfaqa)* ou que « *l'accord* entre la langue et le cœur » si profondément analysé par Massignon (1). Cette adhérence n'est pas donnée à l'homme par la nature, elle se réalise « dans la lumière de la gnose et de la foi ». Par ce lien avec la gnose et la foi, le *ṣidq* se situe davantage du côté de la parole que du côté de l'action: il ne qualifie pas immédiatement une attitude sincère (2),

---

(1) *Passion*, pp. 498 sq.

(2) Comme il la qualifie aux yeux de Ǧa'far Ṣādiq dans la définition suivante: « L'essence (*mā'iya*) du *ṣidq* est la fidélité (*wafā'*) aux engagements pris, en tout état et en toute action » (*Ḥaqā'iq*, in 53, 37). Nous retrouvons cette définition reprise par Ḫarrāz textuellement dans un récit que rapporte à son sujet le *Luma'* de SARRĀǦ (p. 216): « Abū Sa'īd al-Ḫarrāz dit: J'ai vu comme si deux anges descendaient vers moi du Ciel. Ils me dirent: Qu'est-ce que le *ṣidq?* Je répondis: *al-wafā' bi-l-'ahd*, la fidélité à l'engagement pris. Ils me dirent: Tu as raison, puis ils s'en retournèrent vers le Ciel tandis que je les voyais, c'est-à-dire en rêve. »

mais plutôt une parole véridique. Véridique, non pas en tant qu'elle serait conforme à la vérité de l'objet — point de vue du philosophe — mais en tant qu'elle dit « la vérité du cœur », laquelle est conçue dans la foi et la gnose, c'est-à-dire donnée par Dieu et vécue dans l'expérience mystique.

Ce qui qualifie l'action ou l'attitude religieuse, c'est l'*iḫlāṣ* que Ḫarrāz définit ainsi : « *L'iḫlāṣ* est la rectitude dans l'observance sans la vue de l'*iḫlāṣ*. » C'est donc plus que l'intention droite ou la pureté d'intention qui peut ne pas dépasser la sphère de l'éthique. Ḫarrāz explique en effet : « Est *muḫliṣ* (1) celui qui marche droit sur le tapis des observances sans voir toutefois son salut dans les observances. » La pureté d'intention est requise par la rectitude dans l'observance de la Loi comme par la pratique de toutes les vertus ; l'*iḫlāṣ* va au-delà : il est dans cette non-vue *(bilā rū'ya)* de l'*iḫlāṣ* par laquelle l'homme atteint ce que Ǧunayd appelle le *fanā 'an al-'amal* (2), l'annihilation de la conscience de ce que l'on fait dans la conscience de Celui pour qui on le fait (3). Rūwaym (m. 303/915) reprendra les expressions de Ḫarrāz presque littéralement : « *al-iḫlāṣ irtifā' rū'yatika min al-'amal*, agir avec *iḫlāṣ*, c'est abstraire ton regard de l'agir » (4).

Tirmiḏī trouve, entre le *ṣidq* et l'*iḫlāṣ*, trois différences principales : « Le *ṣidq*, écrit-il, c'est la réalisation *(taḥqīq)* de ta conscience intime et de tes états mystiques, et c'est aussi viser Dieu avec sincérité. Cette réalisation se situe du côté de ta science (5) ; tandis que l'*iḫlāṣ* est la purification de la conscience intime et des états *(aḥwāl)* par le consentement

---

(1) *Muḫliṣ*, c'est-à-dire « celui qui pratique l'*iḫlāṣ* ».

(2) *Luma'*, p. 218.

(3) Sarrāǧ note que certains soufis de l'Irāq se sont égarés au sujet de l'*iḫlāṣ*, pensant qu'ils pouvaient l'atteindre sans passer par toutes les étapes de purification au terme desquelles on est apte à devenir un *muḫliṣ* authentique. V. *Luma'*, p. 421.

(4) Sulamī, *Ṭabaqāt*, p. 183 ; v. aussi *Ḥaqā'iq*, in 7, 29 et 10, 22. La question de l'*iḫlāṣ* apparaît ainsi intimement liée à celle de l'*isqāṭ al-wasā'iṭ*, c'est-à-dire de l'inadéquation de l'agir humain au but visé à travers lui, Dieu, et de la nécessité de dépasser les œuvres de la Loi pour attendre de Dieu seul le salut. V. *Passion*, pp. 277, 474, 775 sq.

(5) Elle est le fruit d'une science qui éclaire l'action.

à Dieu et l'acceptation de Son témoignage sur Ses attributs. La seconde différence est celle-ci: le *ṣidq*, c'est ce que tu fais, toi, avec application, tandis que l'*iḫlāṣ*, c'est ce que Dieu agrée avec reconnaissance (1); il est par la conformité à Dieu. Et enfin, l'*iḫlāṣ*, c'est ce qu'Il accepte, tandis que le *ṣidq*, c'est l'adéquation *(muwāfaqa)* entre la science et l'action» (fol. 142 b) (2).

ṢABR

« Celui qui boit l'amertume des épreuves par souci de voir la récompense ou les degrés (de perfection) est l'endurant *(ṣābir)*; bien mieux, celui qui boit l'amertume de l'endurance des patients par souci d'arriver à voir Dieu sur le tapis de la vérité, celui-là a l'endurance des patients.» Le *ṣabr* est une vertu éminemment coranique. Muḥāsibī avait trouvé cette belle image pour le définir: « L'endurance, c'est rester en cible aux flèches des décrets divins» (3). Ḫarrāz souligne les motifs pour lesquels « on boit l'amertume des épreuves»: pour certains, le motif est la récompense dans l'Au-delà, selon qu'il est dit dans le Coran: « Les patients recevront leur récompense incommensurable» (39, 10); d'autres visent, à travers leur endurance, la montée des degrés *(darağāt)* de la vie spirituelle; d'autres enfin — et ce sont les meilleurs — pratiquent l'endurance pour mériter de jouir de la vue de Dieu, car « Dieu aime ceux qui sont patients» (3, 146).

Tirmiḏī: « Le fondement du *ṣabr*, c'est de s'astreindre à une chose ou de s'abstenir d'une chose. Son acte, c'est de persévérer dans ce que Dieu et son prophète aiment; son contraire est le trouble *(ğaza')* (fol. 210 b).

---

(1) Dieu est dit dans le Coran *šākir*, reconnaissant (2, 158, 4, 147).

(2) Une action qui est menée en conformité avec les prescriptions de la science légale (*'ilm*): savoir ce que prescrit la Loi et le faire.

(3) Massignon traduit « flèches de la douleur», en se référant à Ruzbéhān Baqlī qui donne *sihām al-balā'*, tandis que Sulamī donne *sihām al-aqdār* (in 39, 10).

ŠUKR

« S'éveiller de son action de grâces à l'occasion des grâces reçues. » Ḫarrāz définit l'essence *(ḏātiya)* du *šukr* par le dépassement du *šukr*, car celui qui rend grâce en s'arrêtant aux dons reçus est un endormi qui doit se réveiller de son action de grâces *(ifāqa 'an al-šukr)* afin de ne pas se laisser distraire du Donateur par ses dons. Ḫarrāz et d'autres soufis ont senti avec acuité toute la distance qui sépare Dieu de ses propres dons : « Associer le souvenir du don à celui du Donateur, écrit Ḫarrāz, c'est un voile; voir le don en même temps que le Donateur est un voile aussi » (1). D'où le souci de pourchasser dans l'action de grâces tout mouvement de complaisance dans les bienfaits reçus de Dieu; ce qui amènera certains, comme Ǧunayd, à se méfier non seulement de cette complaisance mais aussi des grâces de Dieu elles-mêmes: « Sous toute grâce, dira-t-il, il y a une épreuve qui se cache » (2), et ceci à cause de la doctrine du *makr*, de la duplicité divine (3) dont Ǧa'far Ṣādiq disait précisément: « *makruhu ġā'ib fī faḍlihi*, Sa duplicité se cache dans Sa faveur. » D'où cet aveu angoissé de Šiblī : « Nous avions suivi la voie du *taṣawwuf* pour être à l'abri du *makr*, et voici que cette voie est tout entière un *makr*, une duplicité » (4).

Tirmiḏī se montre, dans la définition du *šukr*, moins radical: « La racine du *šukr*, écrit-il, c'est l'attachement du cœur au Donateur, il naît

---

(1) Cité dans *Ḥilya*, t. X, p. 249. Ruzbéhān Baqlī qui ne vit pas dans le même climat spirituel, s'étonne que de grands maîtres en soufisme (*akābir al-mašāyiḫ*) considèrent le don de Dieu comme un voile qui cacherait Dieu (v. *'Arā'is al-bayān*, in 49, 17, fol. 368 b du ms. Nafiz 117). Ce que dit M. Corbin sur l'absence, en Islam, des antinomies propres à la « conscience malheureuse » serait donc à nuancer selon les écoles soufies. V. son article « Le songe visionnaire en spiritualité islamique », paru dans *Le rêve et les sociétés humaines*, pp. 381 sqq.

(2) Cité dans *Aqwāl al-a'imma al-ṣūfiya*, fol. 65 a.

(3) V. sur le *makr* notre *Ibn 'Abbād de Ronda*, pp. 117 sq, 176 sq.

(4) Sulamī, *Ḥaqā'iq*, in 27, 50. Nūrī dit paradoxalement: « Sans le *makr*, la vie n'aurait pas de goût pour les saints » (*ibid.*).

de la complaisance *(riḍā)* en Dieu; son acte, quand Dieu te favorise de l'amour, est d'agir pour Son amour; son contraire, c'est l'ingratitude *(kufr)* et la vengeance *(naqma)* » (fol. 210 b).

TA'ẒĪM

« Que tu ne vois rien d'autre que le Très-Grand » (1). Magnifier Dieu *(ta'ẓīm)*, ce n'est donc pas proclamer sa grandeur en paroles, mais, dit encore Ḫarrāz, « éprouver Sa proximité et sentir Sa puissance si fortement qu'elles t'annihilent devant Lui ». On voit ici comment Ḫarrāz donne aux mots anciens, ceux de la Sunna, un sens nouveau: de la religion en parole, on passe à une religion « en vérité ». Or la vérité est que l'homme ne peut subsister quand la grandeur de Dieu se manifeste; son néant est alors le vrai *ta'ẓīm*, la vraie proclamation de la grandeur de Dieu (2).

MAḤABBA

« Vider le cœur de la douceur de tout amour autre que l'amour du Bien-Aimé *(maḥbūb)*. » Plus loin, en réponse à la question « quelle est l'essence de la douceur trouvée dans l'amour? », Ḫarrāz explique longuement cette définition: « L'essence en est, écrit-il, de trouver l'amertume de tout amour autre que l'amour du Bien-Aimé, lui qui est pur de tout défaut, qui est tout-puissant en ce qu'Il a voulu et veut encore et qui habite par-delà les voiles des secrets (ou des consciences). » Ḫarrāz insiste sur l'amertume que procure l'amour des créatures et sur la jouissance dans la douceur de l'amour de Dieu: ce qui amène Massignon à trouver dans certains de ses textes — par ailleurs très beaux — « une nuance sensuelle » (3). L'amour dont parle Ḫarrāz est pourtant très

(1) Le Coran appelle Dieu *al-'Aẓīm*, *Immensus* (2, 255). Ḫarrāz joue sur les mots *ta'ẓīm* et *'aẓīm* par souci de la *qāfiya* qui l'oblige souvent à sacrifier la clarté à l'harmonie verbale.

(2) Massignon remarquait une tendance semblable chez Ǧunayd: celle d'affirmer Dieu par le néant des créatures plus que par leur être. V. *Passion*, p. 45.

(3) A propos de ce fragment: « Bienheureux qui a bu à la coupe de Son amour,

exigeant, à en juger par les signes qu'il lui reconnaît: « Obéir aux ordres de Dieu, éviter ce qu'Il a prohibé, craindre Sa proximité, espérer Son pardon, s'opposer à Son ennemi (le démon), suivre Son prophète, vivre sans cesse dans la frayeur, l'aspiration et le saisissement, sans désespérer de Sa miséricorde ni dévoiler Son amour, sans cesser de pleurer ni se croire à l'abri de Sa duplicité et de Ses attaques; sans jamais oublier Sa loi ni abandonner Sa louange et Son souvenir, ni ressentir de l'ennui à Le servir et à être près de Lui; sans Lui préférer rien d'autre ni penser à soi-même et à son propre bien: tels sont, au moins, les attributs d'entre les attributs de Son amour. »

Tirmiḏī qui définit, lui aussi, l'amour « comme une douceur descendant du Bien-Aimé dans le fond du cœur » (fol. 211 b), insiste sur la distinction entre deux amours: *a)* l'amour de ceux qui s'attachent à aimer Dieu et à se conformer à Lui; les marques de cet amour sont la pâleur et l'humilité (1); *b)* il y a ceux qui parlent de l'amour de Dieu pour eux et qui sont tellement pris par cet amour divin qu'ils en oublient leur amour pour Dieu. Cet amour, note Tirmiḏī, est intimement lié à la gnose, « car le commencement de la gnose est la brûlure de l'amour, son milieu, la connaissance et la joie dans le Connu, son terme, la gnose elle-même » (fol. 143 a). L'objet de cette gnose, par-delà la brûlure de l'amour pour Dieu et la joie qu'on trouve dans sa connaissance, est Dieu lui-même comme source d'amour.

IŠTIYĀQ

« Une brûlure continue dans une continuelle compétition. » Ḫarrāz parle de *ištiyāq* plutôt que de *šawq* pour souligner le dynamisme de cet

---

qui a goûté la saveur de l'entretien extatique avec le Seigneur glorieux, qui s'est rapproché de Lui par les joies trouvées à L'aimer. Son cœur est rempli de dilection, il vole en Dieu d'allégresse, il aspire à Lui de désir. Ah! quelle transe de regret le Seigneur lui fait savourer! quel asservissement! quelle langueur! Pour qui n'a plus d'autre compagnon de route que Lui, d'autre intime que Lui » (*Essai*, p. 303; *Luma'*, p. 59).

(1) La pâleur et l'humilité sont les signes de la *maḥabba* relevés par Muḥāsibī. V. *Ḥilya*, t. X, p. 79.

élan de *désir* qui emporte l'homme comme dans une course compétitive *(sibāq)*.

Tirmiḏī note (fol. 143 b - 144 a) que le *šawq* se manifeste par le *qalaq*, l'impatience qui ne laisse plus aucun repos à celui qui a aperçu les premières lueurs de la beauté divine et qui a reçu un avant-goût *(ḏawq)* des joies de la rencontre. Ces lueurs s'infondent dans l'intellect et l'esprit, elles en prennent possession et c'est alors le *wağd*, l'extase. Tirmiḏī dit aussi que le *šawq* est le feu de Dieu qui embrase les esprits pour qu'ils ne trouvent de repos en rien hormis Dieu. Toutes ces images nous renvoient à l'une des expériences les plus marquantes dans la vie mystique, la mieux analysée aussi parce qu'elle ébranle toute la psychologie et a plus de similitudes dans le domaine profane: dans l'analyse du *šawq*, les mystiques ont bénéficié de l'apport de la poésie profane dans laquelle le sentiment du *šawq* tient une grande place. Il est à noter cependant que le mot *šawq* n'est pas dans le Coran.

ḪIŠYA

« L'extinction de la passion et la diminution de l'infidélité dans la solitude. » La *ḫišya* est un sentiment plus délicat que le *ḫawf*: « Celui qui, dans la solitude, fait mourir en lui-même la passion et évite toute désobéissance, celui-là fait partie de ceux qui ont la *crainte*. » La référence à la solitude ne signifie pas que la *ḫišya* est une vertu réservée aux solitaires, mais bien souvent les motivations authentiques de nos actes apparaissent plus clairement hors de toute pression sociale.

INTIBĀH

Le début du texte est ici corrompu. Ḫarrāz distingue entre *l'éveil* de la concience au départ *(intibāh al-ibtidā')* quand la grâce suscite dans l'homme le désir et la pudeur, — et l'éveil sur les risques du terme de la vie *(muḫāṭarat al-intihā')*: ce second éveil provoque la tristesse et les larmes, face aux incertitudes de la dernière heure.

Pour Tirmiḏī, « l'*intibāh* c'est la vie même du cœur et son état de

vigilance; son acte est la fidélité à ce que Dieu impose par l'accomplissement du labeur qui Lui a été garanti, et c'est aussi l'intelligence des choses et de leurs limites; ses contraires, ce sont le sommeil et l'insouciance » (fol. 137 a).

TAWBA

« Avoir la contrition de la contribution dans la perception du péché. » Par cette formule paradoxale, ce que Ḫarrāz veut souligner c'est que l'essence de la contrition *(tawba)* n'est pas de se repentir de son péché, mais d'avoir, dans ce repentir, la contrition pour l'imperfection de ce repentir. Ici aussi nous voyons comment se fait la transposition du sens d'un mot du for externe de la Sunna au for interne de la *ma'rifa :* la *tawba* du mystique ne porte pas sur l'objet de la contrition, le péché comme dérogation à la Loi, mais sur l'acte même de la contrition en tant que marqué par l'imperfection.

Tirmiḏī énumère trois sortes de contritions: une contrition agréée *(maqbūla)* dont le signe est que l'homme contrit éprouve la douceur de l'observance et de ceux qui la pratiquent, et ressent de la répugnance pour les péchés et les pécheurs; — une contrition conditionnée *(mawqūfa)* dans laquelle l'homme éprouve, non pas la douceur, mais l'amertume de l'observance qui lui est pénible; il n'y renonce pas cependant et s'y soumet patiemment; — enfin une contrition rejetée *(mardūda)* dont le signe est la fatuité et l'orgueil de celui qui se dit repentant (fol. 135 b).

ISTI'DĀD

« Un effort continu sur la voie du bien et de la droiture »: telle est la *bonne disposition.* « Elle prend racine, selon Tirmiḏī, dans l'examen de conscience *(muḥāsaba)* et la contestation avec soi-même; son acte est l'application et l'attente; son contraire, la négligence et l'indifférence » (fol. 149 b).

AMĀNA

« Se préserver sincèrement et abandonner la trahison », c'est-à-dire, explique Ḫarrāz, « celui qui préserve son âme en conservant fidèlement

les dépôts *(amānāt)* du Seigneur des deux mondes et en rendant aux créatures leurs dépôts (à lui confiés), et qui renonce à toute trahison à l'égard des fils du monde et de la religion, celui-là est fidèle *(amīn).* » Ḫarrāz prend ici le mot *amāna* (fidélité) au sens éthique qu'elle avait chez les Arabes, et non pas au sens métahistorique qu'elle a dans le verset 33, 72 (v. plus haut, pp. 48-49).

TAQWÄ

« Avoir un cœur vigilant pour ne pas se laisser guider par la passion, et une âme qui se garde des occasions de péché et de faute. » *Taqwä* n'est donc pas ici synonyme de « piété », comme on la traduit d'ordinaire; elle est plutôt abstention du mal. Ḫarrāz explique en effet: « Celui qui, par son cœur, s'abstient de suivre la passion *(hawä)* et qui, par son âme, s'abstient de tomber dans les gouffres de la désobéissance et de l'égarement, celui-là a la *taqwä.* »

Tirmiḏī la définit par le *ḥaḏar :* « Être sur ses gardes au point de renoncer à ce qui n'est pas nuisible par peur de ce qui le serait; son opposé est la chute dans le mal et l'infamie *(buhtān)* » (fol. 148 b). Ailleurs, il définit la *taqwä* par « *wiqāyat al-qalb wa-l-wara'*, la garde du cœur et l'abstention scrupuleuse » (1).

ḤAYĀ'

« C'est que le serviteur sache que Dieu (le) voit: celui, en effet, qui sait que le Seigneur le voit et qui sait cela d'une science qui l'empêche de s'occuper d'autre chose que de Lui, celui-là est *pudique.* »

Pour Tirmiḏī aussi, la pudeur naît d'une continuelle reconnaissance de la majesté divine. Elle se traduit par l'humilité, la préservation des membres de tout mal et la disparition des mauvaises suggestions. Le contraire de *ḥayā'*, c'est la moquerie ou le sarcasme *(istihzā')* (fol. 213 a).

---

(1) Ms. Ẓāhiriya, Damas, 104, p. 300. Il semble que dans le Coran, *taqwä* ait un sens moins restreint et plus positif. L'expression la plus fréquente y est *ittaqū Allāh*, que R. Blachère traduit par « soyez pieux envers Allah ».

TAWĀḌU‘

« Se souvenir du Clément partout où l'on est, sans flatterie. » Ḫarrāz explique ainsi cette définition de l'*humilité :* « Celui qui s'humilie devant le Clément à tout instant et toute heure et qui se montre conciliant avec les gens de la foi sans nuire à la religion et à la foi, celui-là est humble. »

Pour Tirmiḏī, « l'humilité, c'est fondamentalement de t'abaisser devant ceux qui ont des droits (sur toi), sans distinction ; son acte est le renoncement aux passions ; son contraire, l'orgueil et la vaine gloire » (fol. 210 a).

Notons que le mot *tawāḍu‘* n'est pas coranique.

NAṢĪḤA

« La conformité aux adeptes de la Sunna et de la Loi, et l'opposition aux adeptes de l'hérésie et de l'infamie. » En d'autres termes, « est un conseiller fidèle celui qui est en accord avec les musulmans sur les affaires temporelles et religieuses, et qui s'oppose aux "innovateurs" pour Dieu ». Traduire *naṣīḥa* par le *bon conseil* ne rend pas, comme on le voit par la définition de Ḫarrāz, tout le sens du mot arabe. *Naṣaḥa* veut dire, non seulement donner conseil, mais aussi être sincère, être loyal, comme dans le verset 9, 91. Aussi le devoir de la *naṣīḥa* qui s'impose à tout musulman (1) n'est pas seulement de donner le bon conseil à ceux qui en ont besoin — y compris les chefs de la communauté — mais aussi et surtout de vivre avec la communauté des croyants dans l'accord le plus intime et le plus loyal et de combattre toute forme d'innovation *(bid‘a)*.

ḪUŠŪ‘

« Un cœur qui se tient devant Dieu dans une attention concentrée. » *Ḫušū‘*, c'est le recueillement, c'est-à-dire la concentration de toutes les forces psychiques *(himma)* sur Dieu, de sorte que le cœur « ne soit plus

(1) V. Laoust, *Essai* sur Ibn Taymiya, p. 312, et *Ibn Baṭṭa,* p. 129, n. 4.

distrait ni par la recherche du bonheur que procurent les faveurs divines ni par la fuite devant les épreuves qui l'assaillent ».

Nous avons vu le sens que *ḫušū'* a dans le Coran et la manière dont Muqātil le traduit (1). Tirmiḏī le définit par « l'immobilité du cœur et son anéantissement devant la grandeur de Dieu et Sa majesté. Son acte, dit-il, c'est de briser le cœur et de l'affaiblir par l'oubli des passions. » Il y a donc dans le *ḫušū'* suspension de toute activité psychique par absorption dans la vue de la majesté divine. Tout mouvement est alors une distraction qui détourne l'attention de son centre, donc un décentrement mental. C'est pourquoi Tirmiḏī donne-t-il comme opposé au *ḫušū'* « le mouvement même de l'attention et du recueillement », que ce mouvement soit purement intérieur *(bāṭin)* ou qu'il se traduise au dehors *(ẓāhir)* (fol. 211 b).

ZAHĀDA

« Ne pas se démener et avoir une intention et une volonté droite. » Ne pas se démener *(tark al-takalluf)* et non pas *tark al-kasb*, abandon de tout moyen de gagner sa subsistance. Ḫarrāz qui avait lui-même un métier (savetier) situe le renoncement *(zahāda* ou *zuhd)* dans une ligne qui ne heurte pas les idées des Docteurs de la Loi, mais à un niveau tout de même assez élevé et exigeant: « Est *zāhid*, écrit-il, celui qui renonce aux biens terrestres qu'il n'a pas encore, qui ne se complait pas dans ceux qu'il a, par désir du bonheur de l'Au-delà, et qui abandonne tout effort exagéré *(takalluf)* pour en acquérir d'autres. »

Pour Tirmiḏī, le *zuhd* s'origine dans le sentiment que le monde et ceux qui le recherchent ne sont rien; mais paradoxalement, ce sentiment ne conduit pas au mépris de ceux qui recherchent le monde: « L'acte du *zuhd*, dit-il, c'est d'appeler le repos et la miséricorde (de Dieu) sur eux » (fol. 211 a). Le contraire du *zuhd*, ajoute-t-il, c'est la *raġba*, la convoitise des biens de ce monde. En effet, c'est la *raġba* qui pousse au *takalluf*, zèle exagéré pour l'acquisition des biens terrestres.

---

(1) V. plus haut, p. 43.

QAṢR AL-AMAL

« Renoncer aux subterfuges et vivre dans l'attente continuelle de l'imminence de la Fin. » *Qaṣr al-amal* est le contraire de la démesure dans le désir du bonheur en ce monde; il est lié au sentiment de la vanité des choses et de l'imminence de la mort *(ağal)*. Ceux qui vivent dans le *amal* sont ainsi décrits dans le Coran: « Les incrédules aimeraient parfois être soumis. Laisse-les manger et jouir un temps. *L'espoir* les distrait, mais bientôt ils sauront! » (15, 2, 3). Ḥasan Baṣrī qui vivait dans un état de componction habituelle, insiste énormément sur la nécessité du *qaṣr al-amal:* « Celui qui ouvre à ses espoirs un champ vaste, disait-il, ne peut que mal agir » (1): phrase reprise par Ḫarrāz: « Celui qui limite le champ de ses espoirs agira bien. »

QANĀ'A

« Avoir le cœur vide de tout besoin préoccupant. » La *qanā'a* est très proche du *qaṣr al-amal:* elle consiste à avoir le cœur libre de tout ce qui n'est pas Dieu et à se *contenter* de ce que Dieu choisit pour nous. Tout homme a, en effet, un *ḥaẓẓ*, une part des biens de ce monde qui lui est impartie par Dieu. La *qanā'a*, pour Tirmiḏī, c'est de se contenter de ce *ḥaẓẓ*, sans recourir à autrui en cas de besoin. Le contraire, c'est le *ḥirṣ*, la convoitise (fol. 212 a).

TAWAKKUL

« Se fier par le cœur au Protecteur (2), sans cesser de gémir et de crier. » Ḫarrāz définit ailleurs le *tawakkul* ou abandon à Dieu: « L'inquiétude sans repos et le repos sans inquiétude » (3), réagissant par là contre le *tawakkul* naïf de certains soufis qui faisaient de la Providence

---

(1) Cité par IBN AL-ĞAWZĪ dans *Ādāb Ḥasan Baṣrī*, ms. Ayasofya 1642, fol. 14 a. V. aussi fol. 31 a sq.

(2) *Wakīl* (protecteur-intendant) est un nom divin dans le Coran.

(3) SULAMĪ, *Ḥaqā'iq*, in 29, 59.

un *deus ex machina*. Dans le *Kitāb al-ṣidq*, il montre que l'abandon à Dieu n'oblige pas Dieu à devenir notre *wakīl* (protecteur-intendant) en tout ce que nous espérons de Lui, car les décisions secrètes de Dieu précèdent notre *tawakkul* et en sont indépendantes: d'où l'inquiétude dans le repos. Tirmiḏī note que « l'abandon du cœur à Dieu se fonde, soit sur ce que Dieu *est*, soit sur ce qu'il a dit *(wuǧūd, qawl)* ». Dans les deux cas, il amène l'homme « à désespérer des créatures et à ne pas se complaire en compagnie de tout ce qui est autre que Dieu » (fol. 148 b).

En fait, pour Ḫarrāz et Tirmiḏī comme pour les autres soufis, la question du *tawakkul* est liée à celle du *kasb* (gagne-pain) (1) et commande toute l'attitude du croyant en face du monde présent. Ḫarrāz formule cette problématique dans la question suivante: « L'abandon à Dieu inclut-il les causes secondes ou les exclut-il? *bi-l-asbāb aw bi-qaṭʿ al-asbāb* (2)? Ceux qui se sont heurtés à ce dilemne, l'ont résolu en choisissant l'une des deux alternatives (3), comme Abū Bakr al-Ṭamastānī (m. 340/951) qui notait: « Les gens sont divisés au sujet du *tawakkul* et de sa quiddité *(māhiya)*. Or il m'est apparu, à moi, qu'il consiste à s'abstenir des choses intérieurement et extérieurement et à se fier à Dieu sans médiation *(wāsiṭa)* » (4). D'autres, comme Ibn ʿAṭā, refusent le dilemme en le dépassant: « Le *tawakkul*, dit-il, n'est ni le recours à un gagne-pain ni son refus; il est la quiétude dans le cœur » (5).

Dans un opuscule consacré tout entier à cette question, le *Kitāb bayān al-kasb* (6), Tirmiḏī explique qu'à l'exemple d'Adam, tout homme est soumis au travail et à la fatigue. Aussi, selon la Sunna, la meilleure manière de vivre est de gagner sa vie en exerçant un métier *(ḥirfa)*. Mais que penser de ceux qui renoncent au travail par *tawakkul*? Tirmiḏī

---

(1) V. sur le *kasb*, Ritter, *Das Meer der Seele*, pp. 209 sq.; Van Ess, *Die Gedankenwelt*, pp. 99 sq. et 176 sq.

(2) *Kitāb al-ṣidq*, éd. du Caire, p. 58.

(3) V. *Passion*, p. 777, et *Essai*, p. 111.

(4) Sulamī, *Ḥaqā'iq*, in 25, 57.

(5) *Ibid.*

(6) Ms. Ẓāhiriya 104, pp. 218-246.

distingue entre ceux qui y renoncent d'eux-mêmes *(qa'adū 'an al-kasb)* et ceux qui sont contraints d'y renoncer *('uq'idū)*. Les premiers veulent, dès le début de leur itinéraire spirituel, arriver au terme en brûlant les étapes, et renoncent au travail par esprit de *tawakkul*. Or le *tawakkul* naît de la certitude expérimentale *(yaqīn)* à laquelle on n'arrive qu'en passant par l'épreuve de l'ascèse *(muğāhada)* dont une des composantes est précisément de gagner sa vie honnêtement *(kasb ḥalāl)*. Ceux de la seconde catégorie ont purifié leur cœur de tout désir des biens de ce monde et ont atteint le *yaqīn* dans lequel ils éprouvent une confiance totale en Dieu qui remplit leur cœur de *ṭuma'nīna*, de quiétude; ils sont poussés alors par cette confiance et par le *yaqīn* à vivre dans le *tawakkul*, c'est-à-dire à attendre de Dieu le lot de biens *(arzāq)* qu'il a mis à part pour eux (pp. 233-237).

RIḌĀ

« La complaisance du cœur dans les jugements du Ciel lors de l'application à lui du Décret (divin). » Cette définition manifeste la portée métaphysique du *riḍā*, telle qu'elle avait été déjà dégagée par Ḥasan Baṣrī. « Pour Ḥasan Baṣrī, écrit Massignon, le conflit apparent entre la prédestination et la responsabilité, décret et précepte, doit pouvoir se résoudre: par la réalisation, en nous, d'un état mystique spécial, *riḍā*, l'acceptation, la complaisance réciproque de l'âme et de Dieu » (1). Toute pensée métaphysique se heurte à ce conflit aussi longtemps qu'elle maintient une distance infinie entre la décision divine et le choix humain *(iḫtiyār)*. Dans l'expérience mystique du *riḍā*, cette distance est abolie par l'accord parfait des deux vouloirs et la subordination humble du vouloir humain au Décret divin, comme le dit Tirmiḏī (fol. 211 a). Cet accord dans la complaisance mutuelle est tel que Tirmiḏī peut dire que « le signe du *riḍā* de Dieu à l'égard de son serviteur est le *riḍā* du serviteur à l'égard de Dieu » (fol. 139 a).

---

(1) *Essai*, p. 125. Cf. le Coran: « Dieu est satisfait d'eux; ils sont satisfaits de Lui » (5, 119).

WAFĀ' BI-L-'UHŪD

« Se dépenser sans réserve avec une conscience et un propos droits. » S'adressant aux juifs, Dieu leur dit dans le Coran: « Tenez fidèlement mon pacte, je tiendrai fidèlement le vôtre » (3, 40). Le mot *'ahd* (pl.*'uhūd*) ou pacte nous renvoie donc au vocabulaire biblique de l'alliance. Ḫarrāz définit ici, non pas le sens du mot *'ahd* lui-même, mais la manière de s'en acquitter *(wafā')*: « Celui qui accomplit le service de l'observance du mieux qu'il peut, et dont l'intention et le vouloir sont, en cela, purs, celui-là, écrit-il, tient fidèlement les pactes auxquels il s'est engagé selon ses possibilités. »

BUKĀ'

« Des soupirs coulant sur les joues de la confusion et de la pudeur. » Ḫarrāz n'envisage ici que les larmes versées par *nadāma*, par regret pour les péchés et la confusion devant Dieu. Ailleurs, dans un texte conservé par Sarrāǧ dans le *K. al-luma'*, il parle de larmes versées *mina-l-Lāh, ilā-l-Lāh* et *'alā-l-Lāh* (p. 229). Cette division se retrouve chez Tirmiḏī (fol. 135) a) qui l'explique ainsi: « Pleurer *mina-l-Lāh* (à cause de Dieu), c'est pleurer sous le poids de l'extase *(waǧd)* et la brûlure de la rupture de l'extase *(faqd)*... Pleurer *'alā-l-Lāh* (sur Dieu), c'est pleurer par peur de la séparation et par crainte de préférer quelque chose à Dieu... Pleurer *ilā-l-Lāh* (vers Dieu), c'est pleurer par nostalgie, ravissement d'amour et désir véhément de Dieu » (1).

---

(1) Idées reprises par Abū Ya'qūb al-Sūsī (m. 330/941), v. *Ḥaqā'iq*, in 17, 109. Un Ḥadīṯ *qudsī* raconte au sujet du prophète Šu'ayb: par trois fois il perdit la vue à force de pleurer, et Dieu la lui rendait à chaque fois. Mais à la troisième, Dieu lui dit: Si tu pleures par crainte du Feu, je t'en ai préservé et si tu pleures à cause du Paradis, je l'ai destiné pour toi. — « Seigneur, répondit Šu'ayb, je pleure par désir de Te voir! » — « A ces larmes, lui dit Dieu, il n'y a qu'un remède: la vision. Pleure donc jusqu'à ce que tu Me rencontres » (ms. B.M.Or. 8049, fol. 137 b). V. aussi RITTER, *Das Meer*, p. 250.

SIʿAT AL-ṢADR

Être, dans l'aisance et les épreuves, comme les immensités des mers. » Avoir une poitrine large *(siʿat al-ṣadr)* est une image pour exprimer la magnanimité ou la grandeur d'âme: « Celui qui, face à la dureté des créatures, se montre compréhensif de caractère, sans dissimulation ni flatterie, ni crainte, ni inquiétude, celui-là, a la poitrine large. »

Notons que cette image est d'origine coranique; le contraire est d'avoir la poitrine à l'étroit (11, 12).

FIRĀSA

« C'est que le fidèle voit les mouvements des consciences par le regard de l'observation et de la surveillance. » On traduit parfois *firāsa* par physiognomonie. Mais pour les mystiques, elle signifie le pouvoir de lire dans les cœurs, « afin d'y déceler, dit Ḫarrāz, les mouvements des mirages de l'illusion pour les brûler par les feux du blâme et de l'avertissement. » Qušayrī rapporte deux autres textes de Ḫarrâz sur la *firāsa*. Le premier dit ceci: « Celui qui regarde par la lumière de la *firāsa* regarde par la lumière de Dieu, car les éléments *(mawād)* de sa conscience viennent de Dieu, sans possibilité de méprise ni d'inattention, comme le jugement *(ḥukm)* même de Dieu articulé par la langue de son serviteur » *(Risāla,* p. 115). Le second texte précise le sens de plusieurs termes importants, à la fois proches et différents de la *firāsa :* « Celui qui pratique l'élucidation herméneutique *(mustanbiṭ)* voit le *ġayb* sans cesse, il est présent à tout et rien ne lui est caché; c'est lui qui est visé par le verset: "L'auraient su ceux d'entre eux qui l'auraient élucidé" (4, 83). — Le physiognomoniste *(mutawassim)* est celui qui connaît la physiognomonie des choses *(wasm) :* il a la connaissance de ce qui est au fond des cœurs par déduction et par les signes extérieurs. Dieu a dit: "En cela sont des signes pour les *mutawassimīn*" (15, 75), c'est-à-dire pour ceux qui savent lire les signes apparents dont Il a marqué les deux groupes de ses amis et de ses ennemis. — Celui qui pratique la *firāsa* regarde par la lumière de

Dieu; c'est-à-dire que les éclats de la lumière brillent dans son cœur, il discerne par eux les significations *(ma'ānī)*; il est parmi les privilégiés de la Loi. — Mais plus avantagés que lui sont les *rabbāniyūn* (1); Dieu a dit: « Soyez des *rabbāniyīn* » (3, 79), c'est-à-dire des savants, des sages qui font leurs les mœurs de Dieu, spéculativement et pratiquement, étant dispensés de parler des créatures, de regarder vers elles ou de s'en préoccuper » *(ibid.*, p. 116).

Pour Tirmiḏī, la *firāsa* « est fondamentalement le fait de sonder les cœurs et de lire dans les consciences, sans recourir à l'information orale ni à aucune autre cause apparente; son acte est de juger ce qu'elle découvre grâce à ce qu'elle reçoit de Dieu; son contraire est l'opinion *(ẓann)* » (fol. 211 a).

Notons l'idée de jugement *(ḥukm)*, soulignée aussi bien par Ḫarrāz que par Tirmiḏī. La *firāsa* donne en effet, à celui qui en est investi, le pouvoir « de blâmer et d'avertir »; en lisant dans les consciences, il devient la conscience vivante des exigences de Dieu sur les hommes pour « dissiper les mirages des illusions ». Quant à la différence entre *firāsa* et *ẓann*, elle est ainsi précisée par Ǧunayd: « Le *ẓann* par lui-même varie selon les variations du cœur; tandis que la *firāsa* vise juste par la lumière du Seigneur » (2).

ḤUSN AL-ḪALQ

« Accepter sans peur ni ennui ni angoisse *(qalaq)* tout ce qui, venant du mystère de la volonté (divine), t'atteint à travers la dureté des hommes et le Décret de Dieu. » Être d'un *beau caractère* c'est, en effet, selon une expression que Ḫarrāz emprunte à Muḥāsibī (3) « te donner en cible aux flèches qui émanent du Décret de ton Seigneur », c'est te supporter toi-même et les autres sans jamais te plaindre de toi-même auprès des autres.

(1) V. la note de R. Blachère sur ce mot, in 3, 79.

(2) Cité dans *Aqwāl al-a'imma*, fol. 220 a.

(3) V. plus haut, p. 283.

Pour Tirmiḏī, le beau caractère « prend son origine dans la liberté *(ḥurriya)*; son acte est la suppression de la colère et la diminution de l'esprit de contestation; son contraire, la malice, la laideur et la bassesse » (fol. 149 b).

'ADL

« Ne pas prendre partie pour les ignorants et prodiguer le bien aux gens de bien... » « sans cependant mépriser les ignorants ni avoir un penchant pour les gens de bien »: telle est *l'équité.*

Tirmiḏī voit « le commencement de l'équité dans la reconnaissance du commandement et des droits de Dieu; son acte est la droiture *(istiqāma)* et son contraire, l'injustice *(ǧūr)* » (fol. 149 a). Tirmiḏī précise la différence entre *faḍl*, *'adl* et *ǧūd:* « Il y a *faḍl* (obligeance à l'égard d'autrui) quand l'intérieur de l'homme est meilleur que son extérieur (c'est-à-dire l'intention est meilleure que l'acte matériel qui la concrétise); — il y a *'adl* (équité), quand il y a égalité entre l'intérieur et l'extérieur; — il y a enfin *ǧūd* (prodigalité, générosité), quand l'extérieur est meilleur que l'intérieur » (fol. 139 b).

RAḤMA

« C'est avoir pitié de son âme en l'empêchant de désobéir et en la préservant derrière les remparts de l'obéissance. C'est elle, en effet, qui a d'abord besoin de pitié: celui qui n'a pas pitié de lui-même n'aura pas pitié des autres. » On notera comment Ḫarrāz ne fait ici aucune allusion à la *raḥma* de Dieu dont il est presque exclusivement question dans le Coran. Du vocabulaire théologique, la *raḥma* est transposée dans le vocabulaire de l'expérience, tout comme le mot *tawfīq*, analysé plus haut: la pitié pour soi est un sentiment qui naît chez l'homme qui a fait l'expérience de sa faiblesse et qui sait que certaines exigences peuvent « acculer l'âme à une impasse », comme disait Ḫarrāz à propos du *tawfīq*.

IRĀDA

« L'extinction des feux de ce qui est propre à la nature et à l'habitude. » Le mot *irāda* qui appartient au vocabulaire des attributs divins,

est pris par les soufis dans le sens de l'engagement moral et de la décision d'entrer dans les voies de l'ascèse: « Celui qui, par les feux d'une volonté sincère, fait mourir le pétillement des feux des passions (entretenus) par l'habitude, de sorte qu'il chasse la paresse et la médiocrité pour être fervent dans le culte, celui-là est un homme de volonté. » Dans le *Kitāb al-farāġ*, Ḫarrāz explique que les fondements *(uṣūl)* de cette décision morale sont au nombre de trois: être attentif au regard de Dieu sur le cœur, surveiller l'attention du cœur, et enfin maintenir dans le cœur une oraison fervente *(munāǧāt)* (p. 46).

Tirmiḏī énumère les trois degrés de la volonté: *a)* il y a celui qui veut *(murīd)* Dieu pour soi: son signe est de traiter avec Dieu par désir intéressé, crainte et résignation; *b)* il y a celui qui se veut pour Dieu: son signe est de traiter avec Dieu par complaisance dans le Décret divin et avec fidélité; *c)* il y a enfin celui qui veut Dieu seul: son signe est de traiter avec Lui sans désirer une compensation, sans convoitise ni attache aucune » (fol. 134 b) (1).

ṢALĀBA

« Dire la vérité pour Dieu sans faiblesse ni peur »: telle est la *ṣalāba* ou l'inflexibilité du caractère. Ḫarrāz explique: « Celui qui parle en vérité, pour Dieu, là où il faut réellement parler, sans peur d'être blâmé par les autres, celui-là est de ceux qui sont inflexibles en Dieu. »

IǦTIHĀD

« Une subordination continuelle au vouloir divin, jointe à la paix d'un cœur et d'une conscience libres des souffrances que cause le commerce des gens pervers. » Le mot *iǧtihād* qui appartient au vocabulaire officiel de l'Islam, signifie l'effort personnel d'un Docteur dans le domaine des sciences musulmanes. Pour les soufis, le véritable effort personnel

(1) Qušayrī note (*Risāla*, p. 100) que le sens du mot *irāda* renvoie au verset coranique: « Ne repousse point ceux qui prient leur Seigneur matin et soir, voulant (*yurīdūna*) Sa face » (6, 52).

doit porter sur la soumission à Dieu, dans une ascèse sans relâche pour purifier la conscience de toutes les souillures morales. Au lieu de *iǧtihād*, ils parlent plus souvent de *muǧāhada* pour dire cet effort d'ascèse et de lutte *(ǧihād)* contre soi.

ISTIQĀMA

« Que tu agisses pour Dieu comme si tu étais dans les arènes de la Résurrection. » La rectitude ou la droiture est un état que les soufis mettent très haut parce qu'il régit toute l'activité humaine et parce qu'il a été l'objet d'un commandement divin ordonnant au Prophète de marcher dans la droiture *(istaqim)* (11, 112). Pour marcher ainsi dans la droiture, Ḫarrāz conseille de se représenter par l'imagination *(wahama)* comme si l'on était debout devant Dieu *(qāma, istaqāma)* au jour de la Résurrection.

Tirmiḏī définit deux fois la *istiqāma* (fol. 211 a et 213 a). Elle est, fondamentalement, l'attitude d'un cœur qui se tient en la présence de Dieu pour reconnaître Ses droits et accomplir Son commandement. Son acte est l'équité et son contraire, le *mayl*, tout penchant passionnel.

INĀBA

« Sortir le cœur des ténèbres de la nuée. » Ces ténèbres de la nuée sont, non pas des ténèbres mystiques, mais « les ténèbres d'un cœur couvert par la rouille des péchés et de la désobéissance. » La conversion *(ināba)* consiste à arracher le cœur à ces ténèbres pour « qu'il voit le rayon du soleil des faveurs et bienfaits divins, afin qu'il se convertisse, par la lumière de la vision de ces bienfaits, vers le tapis de l'observance et des bonnes œuvres ». Pour Tirmiḏī, la *ināba* « est fondamentalement l'état d'un cœur qui s'attache et se tient fermement dans la proximité de Dieu jusqu'à être incendié par elle; son acte, c'est que ni faveur ni épreuve ne sépare le cœur de Dieu; son contraire, la suspicion *(tuhma)* et la velléité *(munya)* » (fol. 211 a).

Notons la différence entre *tawba* et *ināba*, telles que l'entendent les soufis, car dans le Coran elles sont souvent synonymes. « La conversion

(ināba), dit par exemple Abū 'Uṯmān al-Maġribī (m. 373/983), est supérieure à la contrition *(tawba)*, car celle-ci peut être partielle, tandis qu'il n'y a *ināba* que chez celui qui se convertit totalement à son Seigneur et qui renonce à toutes les formes de la désobéissance » (1).

RI'ĀYA

« Agir avec soin et attendre l'aide de Dieu et Sa direction. » On sait que le mot *ri'āya* apparaît dans un verset fameux du Coran à propos des moines chrétiens « qui n'ont pas suivi la méthode requise par cette règle de vie *(ri'āya)* » (2). Ḫarrāz explique ainsi sa définition: « Celui qui prend bien soin de lui-même pour lui-même et qui supporte de mauvais traitements de ses congénères pour son Seigneur, celui-là fait partie des gens de la *ri'āya.* »

SAKĪNA

« Une lumière projetée dans le cœur pour en chasser l'envie et la rancune et y faire habiter *(sakana)* la pitié et la loyauté. » Ḫarrāz définit la *sakīna* par ses effets dans le cœur plus que par référence aux versets coraniques où elle est mentionnée. Là où Goldziher (3) voit une infidélité au sens original du mot *sakīna*, il faut plutôt voir une transposition de sens, exigée par l'expérience: « Celui qui trouve en son cœur — un cœur vide de mensonge, d'envie et de rancune — la pitié et la loyauté, écrit Ḫarrāz, qu'il sache que la *sakīna* est descendue en lui. » Tirmiḏī, par contre, se réfère à la fois à l'enseignement du Coran et du Ḥadīṯ et à l'apport de l'expérience: « L'essence de la *sakīna*, écrit-il, c'est qu'elle

(1) Cité par Sulamī, *Ḥaqā'iq*, in 38, 24.

(2) 57, 27 (trad. Massignon, *Essai*, p. 148).

(3) « La conception de la *sakīna*, écrit-il, s'est complètement détachée du sens original qu'elle avait en tant que représentation empruntée à la tradition juive et... cette transformation a ouvert la voie à l'emploi du mot par la mystique et la théosophie mahométanes comme équivalent du *nūr fī-l-qalb*, c'est-à-dire dans le sens de: illumination intérieure » (« La notion de *sakīna* chez les Mahométans », in *R. de l'H. des Religions*, 1893, p. 12).

vient de Dieu et prend diverses formes selon la diversité des épreuves: autre est, en effet, la *sakīna* des consonnes (1), autre celle de l'acceptation des choses, autre encore celle par laquelle Abraham construit le temple sur mesure (2) et autre la *sakīna* que Dieu fit descendre sur son Prophète (3). Son acte est le repos et la quiétude du cœur dans les grâces répandues par Dieu sur ses saints: car la *sakīna* est la preuve de la sainteté *(wilāya)* comme les miracles sont la preuve de la prophétie: « Le signe de Sa royauté, c'est que l'arche viendra vers vous, contenant la *sakīna* » (2, 248). Son acte encore, ce sont la puissance et la victoire sur celui qui la contredit; son contraire: l'incertitude et le trouble » (fol. 148 a).

Dans le *Kitāb ḫatm al-awliyā*, Tirmiḏī explique que la *sakīna* est la sécurité qu'éprouve le cœur quand il reçoit en lui la parole *(ḥadīṯ)* de Dieu; elle lui donne la certitude que l'inspiration qui naît en lui vient de Dieu, tout comme le prophète est certain que la révélation à lui communiquée vient de Dieu (pp. 350, 372).

SUKŪT

« Parler dans la mesure du strict nécessaire »: tel est le *silence*. En effet, « celui qui renonce aux paroles inutiles et se contente de parler autant que Dieu et son Prophète le permettent, celui-là fait partie des gens du silence. »

FIKRA

« Un cœur contemplant, par un œil qui cueille l'avertissement *(ʿibra)*, la majesté de la Puissance et la beauté du Bienfait. » La *fikra* est donc la méditation sur la puissance de Dieu et les merveilles de la création pour y saisir un avertissement: tout est en effet signe, et tout signe

(1) Nous n'avons pas trouvé encore, dans le reste de l'œuvre de Tirmiḏī, un texte expliquant ce qu'il entend par cette *sakīnat al-ḥurūf* qu'il mentionne ici sans l'expliquer.

(2) Dans *K. Ḫatm al-awliyā* (p. 350), Tirmiḏī explique que quand Dieu ordonna à Abraham de construire le Temple de La Mekke, il joignit à Son ordre la *sakīna* qui s'étendait sur le lieu, donnant ainsi les dimensions du bâtiment à construire.

(3) Coran, 9, 26: « Dieu fit ensuite descendre sa *sakīna* sur son Prophète et sur les croyants. »

porte en lui une *'ibra* qu'il faut cueillir dans la méditation « à la lumière de la gnose ». Cette méditation suscite dans le cœur « les lumières des fruits spirituels *(fawā'id)* et de l'avertissement et elle y éteint les feux des passions ».

Tirmiḏī parle du *tafakkur* qui est « fondamentalement une pérégrination *(ǧawalān)* du cœur dans le monde de l'inconnaissable *(ġayb)* et du gouvernement divin. Son acte est de rendre muet, si ce n'est pour proférer la sagesse; son contraire, la passion *(šahwa)* (fol. 212 a) (1).

WAǦAL

« L'agitation du cœur par crainte d'une fin subite. » Le *waǧal* est une forme de *ḫawf*, de crainte dont l'objet est spécialement la mort subite, les regrets et la honte *(ḫaǧal)* que cette mort peut entraîner.

ḪALWA

« La solitude du cœur dans la demeure des soupirs avec la concentration de toutes les forces psychiques *(himma)*. » La *ḫalwa* signifie solitude, isolement, et en ce sens elle est synonyme de *'uzla*. Mais elle peut signifier aussi le vide du cœur *(aḫlä-l-qalb)* de toute passion pour qu'il n'y ait en lui qu'un soupir *(ḥaṣra)* vers Dieu. En ce sens, elle est liée à la concentration de la *himma* « pour ne penser qu'à la grandeur de Dieu ».

IHTIMĀM

« Être continuellement préoccupé du manque d'attrition et d'attention que l'on a. » *Ihtimām* signifie à la fois se soucier, se préoccuper d'une

---

(1) Certains soufis mettent une différence entre *fikra* et *tafakkur :* « La *fikra*, dit l'un d'eux, est la pensée sur laquelle s'arrête le cœur, tandis que *tafakkur* est l'évasion du cœur vers le Royaume céleste » (*Aqwāl al-a'imma*, fol. 161 a). D'autres soufis, anti-intellectualistes comme 'Amr Ibn 'Uṯmān al-Makkī, déconseillent toute méditation sur la grandeur de Dieu et Ses attributs. Il y a même un Ḥadīṯ qui proclame: « Méditez sur les bienfaits de Dieu, mais ne méditez pas sur Dieu » (*ibid.*, fol. 160 b-161 a). Même anti-intellectualisme dans la question de la précellence du *ḏikr* sur le *fikr* (v. *Passion*, p. 545).

chose, et être attentif et diligent. Pour Ḫarrāz l'objet de la préoccupation du soufi doit être son manque de préocupation pour ce dont il doit se soucier. En particulier, dans les moments de joie qui appellent à la dissipation, il ne doit pas perdre de vue cet objet, afin de se rappeler, dans les moments de bonheur, qu'il habite un monde de soucis.

IḤTIMĀL

« Supporter des ignorants leurs mauvais traitements sans riposter. » Ḫarrāz joue sur les mots *ḤaMaLa* et *ḤaLīM :* « Est doux *(ḥalīm)* celui qui supporte *(iḥtamala)* le mal de tout le monde et se montre patient dans l'adversité, sans inquiétude ni murmure. »

ṬĀ'A

« La soumission au jugement de Celui à qui l'on obéit, sans répit. » L'Islām étant une *Šarī'a*, une Loi dictant à l'homme *hic* et *nunc* les arrêts du Décret prééternel de Dieu, le concept de *ṭā'a*, observance ou obéissance, prend une importance capitale et une extension qui déborde celle de n'importe quel terme français correspondant. Comme le note Tirmiḏī (fol. 136 a), tout acte vertueux, depuis l'intention qui le conçoit jusqu'à l'œuvre qui le réalise en passant par toutes les phases psychologiques de son déroulement, tout cela est inclus dans le mot *ṭā'a*, de la même manière que le mal, sous toutes ses formes, s'appelle *ma'ṣiya*, désobéissance, parce que dans toute action mauvaise, il y a toujours infraction à la Loi.

IFTIQĀR

« Se tenir continuellement à la porte du Salut (1), à la fois avec fierté et indigence. » Le sentiment de l'*iftiqār* fonde pour ainsi dire les rapports de l'homme avec Dieu : d'où son importance aux yeux des soufis. Il consiste très précisément dans la conscience qu'a l'homme de son indigence et du besoin radical qu'il a de Dieu. Aussi doit-il se tenir

(1) Dieu est appelé *salām* (salut) dans le Coran (59, 23) : « Il est Dieu — nulle divinité excepté Lui —, le Roi, le Très-Saint, le Salut, etc. »

à Sa porte, avec fierté *(iftiḫār)* certes, car Dieu est Dieu, mais aussi avec le sentiment d'une pauvreté absolue qui l'amène à tout attendre de Dieu avec confiance et à renier tout vouloir propre, toute décision personnelle et toute initiative.

MUḤĀSABA

« Se surveiller perpétuellement pour se bien gouverner. » Littéralement, *muḥāsaba* signifie « demander des comptes ». Pour Ḫarrāz elle est plus qu'un examen de conscience portant sur le passé: elle consiste à discerner, dans le présent et à la lumière du cœur, les pensées *(ḫawāṭir)* bonnes ou mauvaises qui se meuvent à l'intérieur de la conscience *(sirr)*. Ce discernement des pensées *(kašf al-ḫawāṭir)* est considéré par Abū-l-Ḥasan al-Fārisī (1) comme un des fondements du soufisme. Ḥasan Baṣrī y attachait déjà une grande importance: « L'examen du jugement dernier, disait-il, sera léger à ceux qui se seront examinés en ce monde »(2) Comme le note Massignon, « ses définitions de l'examen de conscience *(muḥāsaba)* préparent celles de Muḥāsibī » (*Essai*, p. 191). Ce dernier, qui cite souvent Ḥ. Baṣrī, est le premier à avoir traité *ex professo* de la *muḥāsaba* (3).

RIYĀḌA

« Mortifier l'âme dans l'arène de la conformité à une règle de vie *(ri'āya)*. » Comme un cheval que l'on dompte *(rāḍa)*, ainsi l'âme, source de tout mal, est domptée par des *exercices* de mortification. Parmi ces exercices, Ḫarrāz mentionne spécialement le jeûne et le silence continu.

ISTI'ĀḎA

« Le cri de toutes les forces psychiques *(himma)*, dans le langage du recours à Dieu, lors du soulèvement des pensées mauvaises. » On lit dans le Coran: « Si le démon t'incite au mal, *cherche refuge* auprès de Dieu »

(1) V. Kalābāḏī, *Ta'arruf*, pp. 89-90.

(2) *Essai*, p. 192 d'après la *Ri'āya* de Muḥāsibī (éd. Caire, p. 40).

(3) V. *Ri'āya*, pp. 36 sq.

(41, 36). *Isti'āda* est l'acte de chercher refuge auprès de Dieu pour « brûler par la lumière du recours à Lui et par le feu de la supplication les ténèbres des suggestions et des pensées mauvaises ».

SAḪĀ'

« Se sacrifier et sacrifier ses biens pour Dieu avec une extrême pudeur *(ḥayā')*. » Ḫarrāz précise que « se sacrifier » *(badl al-rūḥ)* signifie mortifier en soi toutes les passions désordonnées et préférer ce que Dieu veut à ce que l'on veut soi-même, dans l'action de grâces et la résignation.

Pour Tirmiḏī, « le fondement de la générosité *(saḫā')* c'est la liberté de la nature et la magnanimité; son acte est de donner sans faire acception de personnes; son contraire, l'avarice *(buḫl)* (fol. 90 a).

ḎIKR

« Noyer le souvenir dans les océans du rappel du souvenir. » Cette définition selon le style de la *išāra* est ainsi commentée par l'auteur: « Celui qui noie la mémoire qu'il fait de Dieu péniblement et paresseusement, dans la mémoire que Dieu fait de lui par Ses faveurs prééternelles, celui-là est *ḏākir.* » Nous avons déjà analysé plus haut le mot *ḏikr*. Les soufis lisent dans le verset « le souvenir de Dieu est plus grand » (1) l'idée que Dieu fait mémoire de l'homme et que c'est ce souvenir prééternel de Dieu qui fonde dans l'homme la possibilité qu'il a de mentionner le nom de Dieu oralement et en son cœur. Abū Bakr al-Warrāq disait: « La mémoire que Dieu fait de vous dans la pré-éternité est plus grande que celle que vous faites de Lui dans le temps, car c'est elle qui délie vos langues pour qu'elles répètent Son souvenir » (2). Ibn 'Aṭā disait aussi: « La mémoire que Dieu fait de vous est plus grande, car

---

(1) 29, 45. R. Blachère qui traduit *ḏikr* par « édification », reconnaît cependant que le sens du mot *ḏikr* dans ce verset « est incertain ». Masson traduit: « L'invocation du nom de Dieu est ce qu'il y a de plus grand. » Pour les soufis, Dieu est, dans cette phrase, non pas objet, mais sujet du *ḏikr.*

(2) Cité par Sulamī, *Ḥaqā'iq*, in 29, 45.

elle est désintéressée tandis que celle que vous faites de Lui est tachée par vos intérêts, vos souhaits et vos demandes » (1).

Tirmiḏī ébauche déjà la théorie des trois catégories de personnes qui font le *ḏikr :* « Une catégorie qui est occupée (à s'exercer) au *ḏikr*; une seconde qu'occupe le *ḏikr*, et une troisième qui dépasse son *ḏikr* dans le *maḏkūr* (l'objet du *ḏikr).* » La première catégorie s'exerce au *ḏikr*, mais elle en est distraite dès qu'elle voit ou entend quelque chose au dehors: c'est donc la catégorie des débutants. La seconde est tellement prise par le *ḏikr* que rien d'autre ne compte pour elle et rien ne peut plus l'en distraire. La troisième qui a dépassée le *ḏikr* dans le *maḏkūr* devient un signe dont la vue excite les autres au *ḏikr*, et toute chose devient pour elle un motif pour se souvenir de Dieu (fol. 139 a).

TASLĪM

« S'abandonner au Décret du Sage » (2). Dans *taslīm*, il y a la même racine qu'en *islām*, la soumission et l'abandon à Dieu: « Celui qui remet ses actes d'adoration à Celui qu'il adore et qui se courbe sous les Décrets de la Majesté seigneuriale, dans l'heur et le malheur, celui-là est de ceux qui pratiquent le *taslīm.* » Dans le commentaire sur le verset 26, 89, Ḫarrāz définit ainsi le concept d'*islām :* « *Islām* réunit deux choses qui proviennent d'une même racine, à savoir le sentiment de la grandeur de Dieu: la première est la sincérité du cœur dans l'attestation de l'unicité de Dieu *(tawḥīd)*, la seconde est que le cœur soit ancré dans la servitude par la conformité continuelle à Dieu » (3).

HIDĀYA

« Une faveur d'entre les faveurs des lumières du commencement *(bidāya)* dont la grande valeur n'a pas de fin *(nihāya).* » *Hidāya* qui est la direction vers la voie droite et qui est une forme non coranique, a le

---

(1) SULAMĪ, *Ḥaqā'iq* in 29, 45.

(2) *Al-ḥakīm* est un des noms de Dieu, dans le Coran.

(3) Cité par SULAMĪ, *Ḥaqā'iq*, in 26, 89.

même sens que *hudä*, si fréquemment employé par le Coran (1). C'est une lumière réservée par Dieu à ses élus « au commencement », avant les temps, et dans laquelle l'homme discerne que toutes ses bonnes œuvres sont un lot reçu de Dieu gratuitement.

ISTIĠĀṮA

« Pousser des cris du supplication et vivre continuellement dans la rectitude. » L'*istiġāṯa* est, en effet, l'appel au secours d'un désespéré. Dans le Coran, le mot apparaît une seule fois à propos des damnés: « S'ils appellent au secours *(yastaġīṯū)*, on les secourra avec une eau comme de l'airain (fondu) qui brûle les visages » (18, 29). Pour Ḫarrāz la condition d'une telle prière qui est un cri poussé vers Dieu *(ṣūrāḫ)*, c'est la rectitude de conduite de quelqu'un qui est à la fois pacifié et attentif à ses devoirs.

ḤUSN AL-ẒANN

« De nombreuses bonnes œuvres, une supplication ininterrompue et des espoirs justes. » Avoir bonne opinion de Dieu *(ḥusn al-ẓann)* c'est, explique Ḫarrāz, agir bien, prier beaucoup avec insistance et avoir une belle espérance et des espoirs sincères dans la miséricorde du Dieu de majesté. Ḥasan Baṣrī avait déjà souligné l'importance du *ḥusn al-ẓann* dans la vie religieuse: « C'est parce que le croyant a bonne opinion de Dieu que ses œuvres sont bonnes, — c'est parce que l'hypocrite a mauvaise opinion *(sū' al-ẓann)* de Dieu que ses œuvres sont mauvaises » (2).

DU'Ā'

« La pérégrination du cœur et de l'âme sur la voie de la fidélité aux engagements. » *Du'ā'* est la prière individuelle, surérogatoire, par opposition à *ṣalāt* qui est la prière canonique. Ḫarrāz définit le *du'ā'* en précisant les conditions de son exaucement: « Celui qui garde le pacte

---

(1) Nous en avons déjà analysé le sens plus haut, p. 121.

(2) *Essai*, p. 188. Notons que dans le Coran *ẓann* a toujours une signification péjorative. V. aussi sur le *ẓann* notre *Ibn 'Abbād*, pp. 117 sq.

et s'en acquitte sur le tapis de la sincérité et de la pureté, dans la crainte et l'espérance, celui-là, les portes de l'exaucement de la prière lui seront ouvertes sous trois formes : ou bien il obtient immédiatement ce qu'il a demandé ; ou bien sa prière expie son péché ; ou bien il est élevé par là à un degré supérieur. De toute manière, personne n'est perdant en servant Dieu, le Roi très généreux. »

FARĪḌA

« S'acquitter de ce que le fidèle a promis à son Seigneur le jour du Covenant, selon les indications des Traditions prophétiques et de la Loi. » L'obligation canonique *(farīḍa)* dont doit s'acquitter le fidèle est celle-là même qu'il a contractée le jour du Covenant quand, à la question : « Ne suis-je pas votre Seigneur ? », il a répondu : « Si *(balä)*, nous l'attestons » (7, 172). Le contenu de cet engagement est englobé par la Loi dans la formule « *lā ilāh illa Allāh*, il n'y a de divinité que Dieu ». Celui qui réalise en parole, en pensée et en acte le contenu de ce mot *balä*, celui-là s'acquitte de toute son obligation canonique envers Dieu, si toutefois il comprend toute la signification de *balä* (1).

SUNNA

« L'affadissement du monde et l'amour des Compagnons du Prophète (Ṣaḥāba). » Ḫarrāz définit ici ce qu'est l'essence d'un style de vie conforme au style de vie *(sunna)* du Prophète : « Est sunnite, dit-il, celui aux yeux de qui le monde perd toute valeur, qui n'en prend qu'une bouchée pour lui-même, selon le Seigneur, qui aime les Compagnons d'un bon cœur et qui imite leurs mœurs et leurs œuvres pour (assurer) l'avenir. » Pourquoi cette insistance sur l'amour des Compagnons, alors que, par ailleurs, Ḫarrāz disait au Prophète dans sa prière : « Pardonne-moi, mais aimer Dieu me fait oublier de t'aimer » ? Il faut sans doute

(1) Cette signification, Ḫarrāz la donne selon la méthode du *ǧafr* ou le sens symbolique des trois consonnes *B L Ä*. *B* = *barīy*, innocent de toute apostasie et blasphème ; *bā'id al-qalb*, éloigné par le cœur de toute désobéissance, etc.

y voir une intention apologétique. Car un peu plus loin, à la question: « Quelle est l'essence *(mā ḏātiya)* de la douceur trouvée dans l'amour des Compagnons ? », Ḫarrāz répond: « Contredire la parole de l'innovateur hérétique », puis il ajoute: « Quiconque aime celui qui aime Dieu et Son prophète et évite celui que Dieu et Son prophète ont anathématisé, celui-là est de ceux qui ont trouvé la douceur de l'amour des Compagnons. »

ḤIFẒ AL-ḤURMA

« Annihiler les attributs de l'humanité *(bašariya)* par la lumière du feu de la majesté de la Seigneurie *(rubūbiya)*, sur le tapis de l'accomplissement parfait des obligations de la servitude »: telle est la manière de garder le respect *(ḥifẓ al-ḥurma)* vis-à-vis de Dieu.

Le mot *ḥurma* n'est pas dans le Coran, mais on y retrouve la racine du mot *ḥarām* qui signifie à la fois « sacré » et « prophibé ». La *ḥurma* est la dignité de ce qui a droit au respect parce que sacré.

ḤALĀWAT AL-MINNA

« Quelle est l'essence de la douceur trouvée dans la faveur (divine) ? Trouver l'amertume de toute passion et de toute désobéissance. » Ḫarrāz définit la *ḥalāwat al-minna* par son contraire qui est l'amertume du péché: « Celui qui trouve la passion *(šahwa)* amère, qui dépasse la vue de sa puissance et de sa force et qui se purifie des taches laissées par les tares des péchés, celui-là, écrit-il, a trouvé la douceur de la faveur divine *(minna)*. »

ḤALĀWAT ḤUBB AL-ṢAḤĀBA : voir *Sunna.*

ḤALĀWAT AL-MAḤABBA : voir *Maḥabba.*

CHAPITRE IV

DES IMAGES AUX SYMBOLES DE L'EXPÉRIENCE

Dans les chapitres précédents, nous avons observé le développement du vocabulaire religieux à travers une herméneutique qui fut d'abord une exégèse du texte écrit, le Coran, et qui, peu à peu, devint chez les soufis l'interprétation de leur propre expérience au moyen de mots empruntés au Coran mais gonflés d'un sens nouveau.

Ce sens nouveau était, en vérité, un sens ancien auquel la conscience musulmane accéda lentement, en opérant en soi la reconversion vers la source à laquelle Mahomet avait puisé son inspiration. C'est Ḫarrāz qui disait: la première étape dans l'audition du Coran, c'est que tu l'écoutes comme si le Prophète te le récitait lui-même; la seconde, c'est que tu l'écoutes comme si l'ange Gabriel le récitait au Prophète; la troisième, c'est que tu dépasses ces deux étapes pour entendre la récitation du Coran de Dieu lui-même (1). Entendre le Coran de Dieu, c'est précisément remonter au sens ancien, retrouver en soi, en l'expérimentant, la richesse de certains versets coraniques au sens mystique particulièrement prégnant.

Que ce sens mystique existât dans le Coran, nos analyses précédentes l'ont montré suffisamment à ce qu'il nous semble. Il nous est apparu dès le Commentaire de Muqātil Ibn Sulaymān que le vocabulaire coranique portait en lui une pluralité de sens *(wuǧūh)* qui ne pouvait être réduite

---

(1) V. SARRĀǦ, *Luma'*, p. 80. Idée déjà énoncée par Muslim Ḫawwāṣ (m. vers 200/815), v. MASSIGNON, *Recueil*, p. 10 et *Essai*, p. 46, n. 1.

au contenu d'une exégèse littéraliste que par un rétrécissement abusif des perspectives, lui-même conséquence d'une attitude intellectuelle et religieuse contre laquelle se sont insurgés les soufis dès le commencement. Cependant, cette pluralité de sens ne pouvait apparaître que dans une vie religieuse dynamique, capable d'aller au-delà de la lettre parce qu'elle est, elle-même, mouvement, c'est-à-dire dépassement continuel de ce qui est acquis vers ce qui ne l'est pas encore.

Or la vie soufie nous est apparue précisément, à travers les analyses de Šaqīq al-Balḫī puis de Ḫarrāz, comme une ascension continuelle de station en station et d'état en état, ascension qui est, comme le notait Kalābāḏī dans un texte cité au début de notre chapitre premier, négation de la station dépassée dans l'affirmation de la station ultérieure. Ce mouvement qui entraîne la conscience religieuse dans un renouvellement constant et qui l'empêche de se figer dans un des moments quelconque de son *sulūk*, de sa pérégrination vers Dieu, fut corrélativement un mouvement dans l'intelligence du Coran, et donc une vivification *(iḥyā')* incessante de son vocabulaire, toujours ancien et toujours nouveau. Massignon note dans la Préface de son *Essai* que « l'importance démesurée donnée à l'emploi de termes volontairement obscurs et ésotériques est précisément un des signes de la décadence qui marque l'École d'Ibn 'Arabī », et il ajoute : « Ce n'est pas ainsi qu'agissaient les grands mystiques de l'Islam primitif » (p. 16). Il y a certes chez ces derniers des termes nouveaux empruntés à d'autres sources que le Coran. Mais ce n'est pas cela qui est premier. Dans le lexique analysé par Ḫarrāz la presque totalité des termes est empruntée au Coran et à la *Šarī'a*, et ce qui est original c'est « l'intention maîtresse », comme dirait encore Massignon, le sens nouveau qui est aussi le sens originel.

Ce sens nouveau, nous l'avons vu naître dans l'expérience au niveau des mots. Dans les pages précédentes, ce qui, en effet, a retenu notre attention c'est l'analyse du vocabulaire, un vocabulaire non pas pris à l'état statique et abstrait, tel qu'il peut se trouver dans un dictionnaire, mais saisi dans le mouvement même qui lui donnait naissance, c'est-à-dire aux divers niveaux de l'expérience. Dans les trois chapitres précédents,

nous avons eu à analyser trois vocabulaires différents, ceux de Muqātil, de Tirmiḏī et de Ḫarrāz, mais à chaque étape nous avons marqué les progrès de la réflexion dans l'élucidation *(bayān)* de ce qui est vécu dans l'expérience, de sorte que, dans notre recherche, ont été conjointes constamment l'étude des mots et la description de leur environnement psychologique.

Or le langage mystique, comme tout langage, ne se réduit pas aux mots qu'il utilise; le sens nouveau qui apparaît dans l'expérience n'est pas seulement la métamorphose des mots auxquels il insuffle une intention nouvelle. Avec le langage mystique naissent, non seulement des *iṣṭilāḥāt*, des termes techniques, mais aussi des images nouvelles et des symboles nouveaux dont le destin n'est pas nécessairement lié à celui des *iṣṭilāḥāt*. Sans recourir à celles-ci mais sans les rejeter non plus systématiquement, le mystique peut susciter tout un monde d'images, de symboles qui sont aussi aptes à exprimer son expérience que peut l'être le vocabulaire technique. Celui-ci se situe du côté de la *'ibāra* dont les mystiques soulignent volontiers les limites, tandis que symboles et images composent le langage allusif, celui de la *išāra*, seul valable, aux yeux des soufis, à certain niveau de l'expérience.

Et c'est pourquoi, après l'analyse des vocabulaires techniques, notre recherche va à présent prendre pour champ d'investigation le côté figuratif du langage mystique, c'est-à-dire les images et les symboles qui prennent naissance dans l'expérience et à travers lesquels le soufi dit sur cette expérience quelque chose qui n'est pas dit au moyen du vocabulaire technique, soit parce que celui-ci est inadéquat, soit surtout parce qu'il est trop singulier et ne satisfait pas le génie propre de tel ou tel soufi plus à l'aise avec le langage allusif. Notre chapitre se développera donc en deux temps. Dans un premier temps, nous prendrons comme thème les images auxquelles recourt le soufi pour se représenter les diverses phases de son expérience. Notre guide, en ce premier temps, sera Abū-l-Ḥasan Nūrī dont nous avons un opuscule écrit tout entier en langage imagé. Puis, en un second temps, nous nous situerons au terme de ce mouvement de représentation, c'est-à-dire à son sommet, là où l'image

cède la place au symbole. L'œuvre de Niffarī nous en donnera les meilleurs exemples.

Avant d'aborder l'étude de ces deux auteurs, précisons ce que nous entendons par images et symboles. La différence entre eux sera prise ici du côté de leur rapport à l'expérience. Nous dirons que ce rapport est extrinsèque dans le cas des images et intrinsèque dans celui des symboles.

Les images, en effet, sont des représentations à travers lesquelles le soufi tente de donner un corps aux éléments spirituels d'une expérience déjà vécue et dépassée; cette expérience est la sienne, mais elle peut être aussi celle des autres, ce qui souligne encore plus l'extériorité de l'image par rapport à l'expérience. L'image est souvent parabole, et ce qui est dit en elle peut être traduit, le plus souvent, en langage abstrait. Le Coran appelle ces images des *amṯāl*, des paraboles ou similitudes dont le but est essentiellement didactique: « Dieu propose des *amṯāl* aux hommes » (14, 25), « Il vous a proposé une parabole *(maṯal)* de vous-mêmes » (30, 28). Tirmiḏī Ḥakīm définit ainsi le *maṯal:* « L'image d'une chose c'est son exemplarité *(numūḏağ)*. Dieu mentionne une chose qui est, dans l'immédiat, occulte et Il la décrit *(waṣafa)* au moyen d'une autre qui est manifeste et connue, afin que par elle on soit conduit à la chose occulte » (1). Cette définition du *Kitāb ma'rifat al-asrār* est expliquée plus longuement par Tirmiḏī dans son *Kitāb al-amṯāl* (2) : « Sache, écrit-il, que l'on ne propose des paraboles qu'à celui qui est absent aux choses et pour qui les choses restent cachées. Aussi les fidèles ont-ils besoin qu'on leur propose des paraboles, car les choses restent secrètes pour eux. Dieu leur propose « des paraboles tirées d'eux-mêmes » et non de Lui, afin qu'ils appréhendent ce qui leur reste occulte *(ġā'ib)*. Quand à Celui à qui rien n'est caché, sur la terre et dans les cieux, Il n'a point

(1) *K. Ma'rifat al-asrār*, ms. Kastamonü 2713, fol. 215 a. Sulamī a repris cette définition sous une forme abrégée: *al-amṯāl taṣwīr mā fī-l-ġayb*, v. *Ḥaqā'iq al-tafsīr*, in 16, 74.

(2) Ms. Paris, B.N. 5018, fol. 141 b (ms. d'une écriture presque illisible).

besoin de similitudes, Lui qui est au-dessus de tout! Et certes Il n'a point proposé des similitudes de Lui tirées de Lui-même. Comment l'aurait-il fait alors qu'Il n'a point ni égal ni semblable? Aussi a-t-Il dit: "Ne proposez pas au sujet de Dieu des similitudes" (16, 74). Or les similitudes sont des exemples proposés par la sagesse *(ḥikma)* sur ce qui reste occulte à l'ouïe et à la vue, afin que les âmes puissent s'orienter au moyen de ce qu'elles appréhendent sensiblement. La conduite de Dieu avec Ses serviteurs impliquait qu'Il leur proposât des paraboles tirées d'eux-mêmes, car ils en avaient besoin pour comprendre et appréhender ce qui est occulte pour leur ouïe et leur vue externes. »

De ce texte de Tirmiḏī il ressort que les *amṯāl* sont pris dans le monde sensible, connaturel aux sens externes, afin de conduire l'homme par ce qui lui est immédiatement présent et connu à ce qui est *ġā'ib*, absent à ses sens, c'est-à-dire immatériel. Or de même que les sens restent extérieurs à ce qui est appréhendé par eux, de même, *mutatis mutandis*, les images sont extérieures à ce qu'elles représentent; elles ne sont pas l'objet absent qu'il s'agit de rendre présent, elles y conduisent, comme dit Tirmiḏī. De plus, elles sont postulées par la faiblesse des « âmes » qui ont besoin de l'image sensible pour s'orienter vers ce qui est, de soi, invisible. Ainsi le soufi utilise-t-il les images pour rendre son expérience plus intelligible pour ceux qui ne comprennent que « les similitudes tirées d'eux-mêmes ».

Tout autre est le rapport du symbole à l'expérience qu'il symbolise. Ce rapport est intrinsèque, avons-nous dit, comme le poème est intrinsèque à l'inspiration qui l'a engendré. Le symbole naît, en effet, dans l'acte même qui donne naissance à l'expérience ou, si l'on veut, l'expérience prend vie sous forme de symbole, elle vient à la conscience dans la figure du symbole. Alors que l'image est trouvée après coup pour représenter en similitude *(taṣawwur)* ce qui a été vécu en vérité *(ḥaqīqa)* par l'accès à la réalité *(taḥaqquq)*, le symbole contient en lui toute l'expérience comme il est contenu en elle; ils coexistent dans leur genèse et leur développement et ont le même contenu. Le symbole n'est donc pas, comme l'image, une tentative pour représenter l'expérience et la rendre

intelligible aux autres; il est le texte même de l'expérience et exige la même interprétation: ni moins clair ni plus obscur, ni plus présent ni moins absent, il est pour le soufi le langage dans lequel l'expérience vient à sa conscience. Il est donc cette expérience elle-même.

I. Nūrī ou le langage imagé de l'expérience.

Abū-l-Ḥasan (1) al-Nūrī qui fut un ami de Ǧunayd et de Ḥallāǧ, est une des figures les plus attachantes de l'École soufie de Bagdad. Sa famille est originaire du Ḫurasān, mais lui-même « est bagdadien de formation et de naissance », dit Sulamī (2); entendez par là qu'il est un authentique bagdadien, non seulement parce qu'il est né et a vécu à Bagdad où il mourut en 295/907, mais aussi parce qu'il a reçu toute la culture, religieuse et profane, que la capitale abbasside offrait alors à une société raffinée qui se considérait comme le centre du monde musulman.

L. Massignon qui a esquissé sa biographie dans la *Passion d'al-Ḥallāj* (pp. 38-40), note ailleurs, comme le trait dominant de sa spiritualité, « sa recherche obstinée de la souffrance toute nue, son "dolorisme" véhément » (3), et ce trait a été encore relevé par Anawati-Gardet dans leur ouvrage sur *La Mystique musulmane.*

En fait, la personnalité de Nūrī est bien plus complexe et plus nuancée. Non seulement il y a chez lui la sensibilité d'un poète (4), mais

(1) On l'appelle aussi Abū-l-Ḥusayn.

(2) *Ṭabaqāt al-ṣūfiya*, p. 164.

(3) V. *Recueil de textes inédits*, p. 51. Sur Nūrī v. encore Abū Nu'aym, *Ḥilyat al-awliyā'*, t. X, pp. 249-255; Baġdādī, *Tāriḫ Baġdād*, t. V, pp. 130-136; Arberry, *Muslim Saints and Mystics*, pp. 221-230.

(4) Sensibilité dont témoigne, entre autre, ce quatrain:

Une tourterelle, soupirante, à l'aube sur une branche, crie sa plainte.
Mes pleurs troublent son sommeil et ses pleurs me donnent de l'insomnie.
Quant elle se plaint, pourtant, je ne la comprends pas, et elle ne me comprend pas, quand je me plains.
Mais je connais sa passion et elle connaît la mienne. (Trad. Dermenghem, dans *Vies des saints musulmans*, p. 262.)

aussi l'audace d'un réformateur qui ne craint pas d'assumer le rôle d'un *muḥtasib* pour corriger le Calife lui-même (1). De même, lors du procès suscité contre les soufis par Ġulām Ḫalīl (m. 275/888) (2), Nūrī prend courageusement la défense de ses compagnons, alors que Ğunayd, toujours prudent, se dérobe. Il le fait d'ailleurs, non seulement parce qu'il est le plus éloquent et le plus persuasif — si persuasif qu'il fait pleurer ses Juges —, mais aussi parce que Ġulām Ḫalīl s'en prenait à lui personnellement. Il lui reprochait d'avoir dit: « Je suis épris *(a'šuqu)* de Dieu et Dieu est épris de moi » (3), ce à quoi Nūrī répliquait en faisant appel au Coran: « J'ai entendu Dieu dire: " Il les aime et ils L'aiment " (5, 59); le *'išq* n'est pas plus violent que la *maḥabba*, mais tandis que le *'āšiq* (l'amoureux) est tenu à distance, le *muḥibb* (l'amant) jouit de son amour » (4).

L'argumentation de Nūrī montre qu'entre lui, le mystique, et Ġulām Ḫalīl, le ḥanbalite, le différend porte en réalité sur la nature même du langage religieux. Pour le ḥanbalite, non seulement « il n'est pas permis de parler de Dieu autrement qu'il n'a parlé Lui-même de Lui-même dans le Coran », mais aussi la compréhension totale du Coran a été donnée, une fois pour toutes, aux Compagnons du Prophète, de sorte que « celui qui prétend qu'il reste encore quelque chose dans la religion musulmane que les Compagnons du Prophète n'ont pas explicité pour nous, celui-là s'inscrit en faux contre eux..., il est un hérétique, un égaré qui égare autrui, un novateur qui introduit dans l'Islam ce qui n'en est pas » (5). Ġulām Ḫalīl s'oppose donc à tout progrès dans le langage

---

(1) On dit qu'un jour il cassa des outres pleines de vin que l'on apportait au palais du calife. « Qui es-tu? lui demanda ce dernier. — Le *muḥtasib* (i.e. prévôt des marchands chargé de la police des denrées). — Qui t'a nommé *muḥtasib?* — Celui qui t'a nommé calife » (DERMENGHEM, *loc. cit.*, p. 253).

(2) Qui se disait soufi, mais ne voulait pas dépasser le moralisme rigide de l'École ḥanbalite.

(3) Expression déjà employée par Ḥasan Baṣrī. V. MASSIGNON, *Recueil*, p. 3.

(4) V. SARRĀĞ, *Luma'*, supp. éd. par Arberry, p. 5 (éd. du Caire, p. 492).

(5) Cité par MASSIGNON, *Recueil*, p. 213.

religieux, il condamne l'herméneutique coranique à rester ce qu'elle était au temps des Compagnons du Prophète et refuse tout effort de réflexion théologique qui dépasserait le simple *taṣdīq*, l'adhésion matérielle aux paroles du Coran et du Prophète « sans se demander ni *pourquoi* ni *comment* » (1).

Entre un tel esprit et Nūrī aucune entente n'était possible, car pour le mystique Dieu se donne, non seulement dans le Coran, mais aussi dans l'expérience spirituelle personnelle (2). Cette expérience devient principe d'herméneutique qui l'aide à comprendre le Coran, non pas comme langage univoque mais comme un langage qui porte en lui une pluralité de sens dont la découverte va de pair avec le développement même de l'expérience. « Les stations des contemplatifs, dit Nūrī, sont, au sein même de la contemplation, multiformes » (3), ce qui implique que leur langage aussi ne soit pas univoque et fixé *ne varietur*, mais en évolution pour épouser toutes les nuances de l'expérience: or c'est une de ces nuances que souligne Nūrī quand il précise la différence entre son langage du *'išq* et le langage coranique de la *maḥabba*. Selon lui, la relation d'amour entre Dieu et l'homme à laquelle fait allusion le Coran, est une relation vécue par le fidèle qui est déjà au terme de son itinéraire spirituel et qui, dans l'union mystique, jouit de la présence de Celui qu'il aime. Or dans l'expérience spirituelle, l'homme prend conscience que le chemin qui mène à ce terme est long: il parcourt de nombreuses « stations » au cours desquelles sa relation à Dieu change de mille manières: avant d'arriver à la *maḥabba* il faut passer aussi par le *'išq*, l'amour passionné pour un Dieu qui se fait désirer *(šawq)* et dont la présence se fait encore sentir sous le mode de l'absence: *qurbu-l-qurbi, fī ma'nä mā ašarnā ilayhi naḥnu, bu'du-l-bu'di*, dit Nūrī: ce qui se présente comme proximité est en

(1) *Recueil*, p. 213.

(2) Cette expérience personnelle contre laquelle Ġulām Ḫalīl met précisément en garde (« évite de t'asseoir avec quiconque prêche le désir et l'amour », *Recueil*, p. 214; *Passion*, p. 609, n. 3) et dont Ḥallāğ fait la preuve de Dieu par excellence. V. *Passion*, p. 258.

(3) Sulamī, *Ṭabaqāt*, p. 169.

fait éloignement, au sens où nous autres nous l'entendons! Or que la proximité à Dieu soit, sous un certain rapport, un éloignement de Lui et la présence une absence qu'il faut dépasser vers d'autres formes de proximité et de présence, voilà qui dépasse l'entendement d'un Ġulām Ḫalīl pour qui le langage se réduit à une langue fixée dans un Livre pour tous les temps et pour tous les âges de la conscience.

Notons cependant que le souci d'un langage qui se veut l'expression adéquate de l'expérience n'est pas le seul motif qui attira à Nūrī des difficultés. Comme beaucoup d'autres soufis, il manie volontiers le paradoxe, tantôt pour forcer l'attention et tantôt pour celer sa pensée et la défendre contre la curiosité des profanes (1). De là, chez lui, certaines expressions qui ont choqué ses auditeurs alors que leur contenu était orthodoxe: « Un jour, raconte Sarrāǧ (2), on amena Nūrī devant le Calife et l'on témoigna contre lui qu'il avait dit: "Hier j'étais avec Dieu dans ma maison." Interrogé là-dessus, il expliqua: "Cela est vrai! Je suis en ce moment avec Dieu, et quand je suis à la maison je suis aussi avec Dieu, et de même au désert je suis avec Lui; celui qui est avec Dieu en ce monde, le sera aussi dans l'autre. Dieu — son souvenir soit exalté — n'a-t-il pas dit: « Nous avons créé l'homme, et Nous savons ce que lui suggère son âme, et Nous sommes plus près de lui que sa veine jugulaire" » (50, 16).

Jusqu'ici nous ne connaissions Nūrī que par des anecdotes du genre de celle qu'on vient de lire et par des sentences détachées, conservées dans les ouvrages hagiographiques (3). Nous savions pourtant par

---

(1) Nūrī est jaloux du secret de sa vie intime, comme il le dit dans ces vers:
« Non! je n'ai confié mon secret et le Sien
A personne, de peur que nos secrets ne soient divulgués.
Mon œil n'a point tourné vers Lui son regard
Pour que ne surprennent pas notre intimité des regards indiscrets.
Mais de l'imagination j'ai fait, entre Lui et moi,
Un messager qui transmet ce que cèlent les consciences! » (*Luma*', éd. du Caire, p. 494).

(2) *Luma*', suppl. p. 5 (éd. du Caire, p. 492).

(3) L'ensemble de ces anecdotes et de ces sentences a été mis à profit par Dermenghem dans l'ouvrage cité plus haut, pp. 247-263 (1re édition).

Kalābāḏī (1) que Nūrī était un de ceux qui avaient écrit sur les sciences mystiques « dans le style de l'allusion », de la *išāra*. Aussi n'avons-nous pas été surpris de découvrir, dans les bibliothèques d'Istanbul, une de ses œuvres intitulée *Maqāmāt al-qulūb* (2). Cette œuvre nous a paru assez exceptionnelle pour mériter d'être analysée ici en détail comme exemple de ce langage en images dont nous avons parlé plus haut.

L'opuscule de Nūrī est, en effet, une sorte de poème en prose qui décrit en images les réalités de l'expérience spirituelle. Il se compose d'une introduction et de vingt tableaux dont chacun évoque brièvement une ou plusieurs images. Mais le poème est écrit dans un but nettement didactique, ce qui veut dire qu'il ne nous livre pas une expérience encore brûlante du feu de la rencontre. L'image est ici parabole, c'est-à-dire qu'elle naît d'une réflexion rétrospective sur une expérience dont elle suggère le mécanisme tantôt par des concepts abstraits, tantôt par des similitudes dont la signification renvoie à ce qui est dit en concepts. L'image n'est pas recherchée et développée pour elle-même ni indépendamment de sa référence au concept, car nous ne sommes plus au niveau de l'imaginaire mais de l'expérience. La pensée de Nūrī passe continuellement d'un revêtement imagé à une expression en langage abstrait: tantôt le discours traduit l'image en concepts abstraits et tantôt l'image reprend en paraboles le contenu des concepts, la plus grande place étant toutefois laissée au discours en images, ce qui donne à l'opuscule son cachet propre au sein de la littérature soufie de cette époque.

a) *Définitions préliminaires.*

Nūrī commence son opuscule par l'explication du titre qu'il lui donne: *Maqāmāt al-qulūb*. Ce titre indique dans quelle ligne va se développer l'exposé. Il s'agit d'une part des *maqāmāt* et de l'autre du *qalb*. Les soufis appellent *maqāmāt* les divers moments de l'expérience ou les

---

(1) *Ta'arruf* (éd. du Caire, 1960), p. 30.

(2) Nous l'avons publiée, d'après quatre mss, dans *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 1968, t. XLIV, pp. 117-154.

diverses étapes de l'itinéraire spirituel: ces étapes sont des *stations*, car le propre des *maqāmāt* est d'avoir une durée qui oblige le soufi à *stationner* longtemps dans une étape avant de passer à la suivante, contrairement aux *aḥwāl* qui sont aussi des moments de l'expérience, mais une expérience qui échappe à l'initiative du soufi et qui se déroule à un rythme imprévisible, le rythme même des visites divines qui s'annoncent comme un éclair, rapide et insaisissable. Nūrī situe la totalité de cette expérience dans le *cœur* dont il fait le siège des *maqāmāt*. Pour lui l'homme spirituel se réduit à son cœur et l'anthropologie devient pour ainsi dire une cardiologie spirituelle dont les principes et les grandes lignes sont empruntés au Coran.

« Les stations des cœurs, écrit en effet Nūrī, sont quatre, car Dieu a donné au cœur quatre noms, l'appelant *ṣadr*, *qalb*, *fu'ād* et *lubb*. Le *ṣadr* est le siège de la soumission *(islām)*, puisque Dieu dit: « Celui dont Dieu a ouvert la poitrine à l'Islam, n'est-il pas en une lumière de son Seigneur? » (39, 22); le *qalb* est le siège de la foi *(īmān)*, car il est dit: « Mais Dieu vous a fait aimer la foi; Il l'a fait paraître belle à vos cœurs » (49, 7); le *fu'ād* est le siège de la gnose *(ma'rifa)*, selon le verset: « Le cœur n'a pas abusé sa vue » (53, 11); le *lubb*, enfin, est le siège de l'attestation de l'unicité divine *(tawḥīd)*, car il est dit: « Des signes pour ceux qui sont doués d'un cœur » (3, 190).

Dans le *Tafsīr* attribué à Ǧa'far Ṣādiq, on lisait déjà: « Le *ṣadr* est le lieu de la soumission *(taslīm)*, le *qalb*, le lieu de la certitude *(yaqīn)*, le *fu'ād*, le lieu de la contemplation *(naẓar)*, le *ḍamīr* (conscience), le lieu du secret *(sirr)* et l'âme *(nafs)* le refuge de tout bien et de tout mal » (*in* 28, 10). La parenté des deux textes est évidente, mais Nūrī reste plus près du vocabulaire coranique, le mot *ḍamīr* n'étant pas dans le Coran. Il ne parle pas, non plus, de *nafs* parce que sa sphère se situe en deçà des « stations » dans lesquelles progresse le cœur. Ces stations sont en réalité des intériorisations du mouvement de la conscience qui va de l'enveloppe extérieure *(ṣadr)* vers des régions de plus en plus centrales ou qui passe d'une attitude religieuse superficielle et formelle vers des attitudes de plus en plus engagées et intériorisées. En effet, le *ṣadr* ou

la poitrine est la paroi extérieure, c'est-à-dire le cœur ouvert sur le monde du dehors. Aussi est-il le lieu de l'*islām*, de la soumission extérieure à Dieu. Le *ṣadr* enveloppe le *qalb*, c'est-à-dire le cœur proprement dit, lieu de l'*īmān*, de la foi qui est plus intériorisée que le simple *islām*: « La foi, écrit Nūrī, est en effet la détermination du cœur à rejeter tout ce qui, utile ou nuisible, enflamme les cœurs en dehors de Dieu. » Dans le *qalb* s'emboîte le *fu'ād*, siège de la gnose: connaissance positive de Dieu par ses attributs et ses plus beaux noms *(asmā' ḥusnä)*. Au dedans du *fu'ād*, comme la pupille au fond de l'œil ou le noyau au creux de la coquille, se cache le *lubb*, siège du *tawḥīd* qui est pour Nūrī plus que la simple attestation de l'unicité divine. Il est *tanẓīh al-Ḥaqq 'an darkihi*, proclamation de la transcendance de Dieu par rapport à toute connaissance.

Or de même que les quatre profondeurs du cœur s'emboîtent les unes dans les autres, de même il y a, selon Nūrī, un lien génétique entre les quatre degrés de la connaissance religieuse: le *tawḥīd* conditionne la gnose, laquelle fonde la foi qui engendre l'*islām*. « Celui qui n'a pas le *tawḥīd*, écrit-il, n'a pas la gnose; celui qui n'a pas la gnose n'a pas la foi; celui qui n'a pas la foi n'a pas l'*islām*, et celui qui n'a pas l'*islām* ne tire profit d'aucune de ses œuvres ni d'aucun de ses actes ou de ses vertus *(aḫlāq)* » (p. 131). Nūrī appelle ces quatre degrés de connaissance des lumières *(anwār)* dont chacune éclaire une des régions de l'histoire personnelle du croyant et à partir desquelles s'instaure « l'ensemble des obligations imposées par Dieu à ses serviteurs, en secret et en public, intérieurement et extérieurement ». Par une série de cinq propositions parallèles, Nūrī dresse, à propos de chacune de ces lumières, le tableau de ces obligations. En voici le canevas:

La lumière de l'*islām* éclaire l'homme sur ses fin dernières *('awāqib)* en les lui rappelant sans cesse. De ce rappel naît l'obligation de gouverner l'âme *(nafs*, le moi charnel), c'est-à-dire de la bien connaître et de la préserver du mal, ainsi que l'obligation de se résigner à tout ce dont on manque *(ṣabr 'an al-mafqūd)*. Par ce gouvernement de soi, l'homme parviendra au *taṣdīq*, c'est-à-dire à l'assentiment qui est l'essence de

l'*islām* (1). Nūrī comprend donc le mot *islām* en un sens beaucoup plus dynamique que celui que lui donnent les Écoles théologiques (2): car si la soumission à Dieu appelle la résignation *(ṣabr)*, elle exige aussi une politique à l'égard de soi-même *(siyāsat al-nafs)*, donc des initiatives personnelles.

Ces initiatives prennent, au niveau de la foi *(īmān)*, toutes les formes de l'ascèse *(riyāḍa)*. En effet, la lumière de la foi rend l'homme attentif à recueillir en son cœur les paroles qu'il reçoit du dehors (3) « et cette attention exige de soumettre l'âme à tous les exercices de l'ascèse » *(riyāḍa)* afin d'obtenir l'aide de Dieu *(tawfīq)* pour ne point s'égarer. L'ascèse consiste ici à maîtriser l'âme et à la maintenir dans les limites de ce qui est convenable *(adab)* pour qu'elle ne se laisse pas emporter par les illusions: un sain réalisme exige, en effet, que l'on se contente de ce que l'on a *(riḍā bi-l-mawǧūd)* sans viser au-delà (4).

La troisième lumière est celle de la gnose qui rappelle à l'homme ses antécédents *(sawābiq)* (5) et lui impose l'obligation de surveiller *(ḥirāsa)* son cœur afin de parvenir par là à l'effectivité *(taḥqīq)* (6). Cette

---

(1) Pour Nūrī, le *taṣdīq* serait donc le fruit du *'amal*, alors que d'ordinaire on les met sur un plan parallèle.

(2) V. Massignon, *Passion*, pp. 668 sq.

(3) Nūrī dit: être attentif aux *ṭawāriq*. On appelle *ṭawāriq*, d'après Sarrāǧ (*Luma'*, p. 346) « tout ce qui advient dans le cœur des mystiques par la voie de l'ouïe et qui renouvelle en eux leurs états mystiques ». Les *ṭawāriq* sont donc toutes les paroles que le soufi entend en état d'extase.

(4) Le danger auquel exposent les *ṭawāriq*, ce sont toutes les formes de l'illusion spirituelle. D'où nécessité d'un discernement auquel fait allusion le texte suivant: « Il arrive, disait un soufi, que parvient à mon ouïe une science d'entre les sciences des mystiques; mais je ne la laisse pénétrer en mon cœur qu'après l'avoir éprouvée en la soumettant au Coran et à la Sunna » (*Luma'*, p. 346). V. la controverse entre Ḥallāǧ et Nahraǧūrī sur la connaissance intérieure et la communication venue du dehors, *Aḫbār al-Ḥallāǧ*, p. 102 (nº 67).

(5) Opposé à *'awāqib*, et donc référence à l'engagement du Covenant dans une préexistence antérieure *(sābiqa)* au temps.

(6) Opposition entre *taṣdīq*, simple assentiment de l'esprit à une vérité extrinsèque, et *taḥqīq*, acquisition effective de cette vérité dans l'expérience.

surveillance qui est contemplation du bien opéré par Dieu au fond des consciences impose à l'homme la stricte observance des lois divines.

Il y a, enfin, la lumière du *tawḥīd* qui dévoile à l'homme les réalités spirituelles *(ḥaqā'iq)* et qui lui impose, par-delà les lois, la fidélité aux droits de Dieu *(ri'āyat al-ḥuqūq)* (1); fidélité qui est celle de l'intime des consciences et par laquelle l'homme atteint Dieu (p. 131).

Comme on le voit, Nūrī introduit son opuscule par une série de définitions qui portent sur les éléments de base de la psychologie coranique. Viennent ensuite les vingt tableaux dans lesquels le style en images va prendre la pas sur le discours rationnel, sans toutefois le supplanter. Ces images, on peut les regrouper sous trois rubriques principales: images de la maison et de la citadelle; images du jardin et des arbres; images, enfin, de l'eau et du feu.

Mais avant d'aborder en détail chacun de ces groupes, il importe de remarquer combien l'imagination de Nūrī est peuplée d'images empruntées directement au Coran; ce qui montre aussi combien le langage coranique est, lui-même, riche en images qui se réfèrent immédiatement à l'expérience spirituelle. Ces images coraniques affleurent à travers tout l'opuscule, mais les principales ont été rassemblées par Nūrī dans deux fragments placés tout au début de l'œuvre.

Le premier de ces fragments « rappelle les sept choses que Dieu a données au cœur du croyant pour qu'il Le connaisse ». Le Coran dit, en effet, du cœur de l'homme que Dieu l'a adouci en le rendant malléable *(līna)* (39, 23); Il l'a élargi (2) pour qu'il puisse contenir la gnose que les cieux, la terre et les montagnes n'ont pu porter (3); Il l'a aussi guéri de toute maladie (9, 14) et l'a orienté dans la bonne direction *(hidāya)* en lui faisant aimer la foi qu'« Il a fait paraître belle à vos cœurs » (49, 7); puis, Dieu a mis en lui la quiétude et la *sakīna* (48, 4) et lui a donné

(1) Ces droits de Dieu dont il est question dans le fameux verset sur la *rahbāniya*, 57, 27: *ḥaqqa ri'āyatiha.*

(2) Coran: « Celui dont Dieu élargit (*yašraḥ*) la poitrine », 39, 22.

(3) Nūrī attribue à la gnose ce que le Coran dit de la *amāna*, 33, 72.

l'illumination *(tanwīr)*, car « Dieu conduit à sa lumière qui Il veut » (24, 35).

Le second fragment décrit l'action de Dieu « sur le cœur de ses ennemis pour qu'ils Le renient ». Le Coran ne reconnaît pas, en effet, de situation neutre dans laquelle le cœur de l'homme révélerait son activité propre dans des choix qui ne seraient que des choix humains sans rapport à l'Absolu. Pour le Coran, le cœur de l'homme est façonné par Dieu pour qu'il Le connaisse ou Le renie, et dans les deux cas c'est Dieu qui le fait être ce qu'il est. Dieu, en effet, rend étroit le cœur de ses ennemis (6, 125) pour qu'ils ne puissent pas contenir la gnose et le *tawḥīd*; Il le rend dur *(ṣalib)* (1) et imperméable au message des prophètes et des saints, le noircit en le couvrant de rouille (83, 14) et y met les ténèbres; Il le scelle ensuite pour qu'il ne puisse pas s'ouvrir (2, 7) et le verrouille (47, 24): « Et après tout cela, Il l'amène à rejeter Sa connaissance, en devenant renégat » comme il est écrit: « Ceux qui ne croient pas à l'Au-delà, leurs cœurs sont renégats » (16, 22).

b) *Le cœur, maison de Dieu.*

La maison de Dieu, pour le Coran, c'est la Ka'ba, le temple dont Abraham avait fait son *maqām* (2, 125; 3, 97): but du pèlerinage, lieu de prière et refuge pour les hommes. Mais très vite les mystiques en sont venus à utiliser ces images dans un sens spirituel. En même temps que l'idée d'un pèlerinage *en esprit* se faisait jour (2) le *bayt* (maison) lui-même auquel conduisait le pèlerinage prenait un sens nouveau.

Dans un premier temps, ce sens nouveau se traduit dans l'opposition de ce qui est spirituel à ce qui est matériel: à la maison de pierre qu'est la Ka'ba, on oppose le cœur, demeure spirituelle. Ibn 'Aṭā se fait l'écho de cette tendance quand il écrit: « Dans le *Bayt (al-Ḥarām)*, il y a le *maqām* d'Abraham, mais dans le cœur (humain) il y a les vestiges de Dieu même;

(1) Le Coran emploie le mot *qaswa : ṯumma qasat qulūbukum*, 2, 74.

(2) V. MASSIGNON, *Passion*, pp. 275-277; *Essai*, pp. 62-63; v. aussi texte important de Šiblī cité par SULAMĪ, *Ḥaqā'iq*, in 3, 97.

si le *bayt* a des piliers, le cœur en a aussi : ceux du *bayt* sont en pierre, tandis que ceux du cœur sont de pierre précieuse, faits des clartés de la sagesse » (1). C'est en se situant dans cette même perspective que les soufis opposent les pensées du cœur aux gestes du corps à travers lesquels s'accomplissent les devoirs rituels, prière, jeûne, pèlerinage, etc.

Mais en un second temps, la pensée procède non pas par opposition mais par allusion *(išāra)* : l'image de la Ka'ba est assumée allusivement dans une autre image qui en porte le sens. C'est ainsi que, reprenant l'image du *maqām* d'Abraham, Ǧa'far Ṣādiq déclare : « Dieu a fait de ton cœur le *maqām* (lieu) de la gnose ; de ta langue, le lieu de la profession de foi et de ton corps, le lieu de l'obéissance » (2). Le mot *maqām* prend ici valeur d'image parce qu'il fait allusion *(išāra)* au texte coranique, mais le sens qu'il porte renvoie à l'expérience et se laisse entendre par lui-même sans le renvoi au Coran. Or c'est de cette manière que Nūrī reprend l'image du *bayt*, de la maison, pour la développer comme image du cœur à travers laquelle se laisse deviner, en arrière-plan, l'image de la Ka'ba, maison de Dieu.

Cette image de la maison revient à plusieurs reprises sous la plume de l'auteur, mais elle est spécialement développée dans trois passages principaux auxquels nous allons nous arrêter.

1. Le premier ressemble à une entrée musicale où tous les thèmes sont annoncés mais où, cependant, l'un d'entre eux serait souligné davantage. Nūrī évoque, en effet, la plupart des images qui seront reprises ultérieurement, mais en les centrant autour d'une image principale, celle de la maison : « Sache, écrit-il, que Dieu a créé à l'intérieur du croyant une maison qui s'appelle le *cœur*. Il a soulevé un vent venant de Sa générosité pour purifier cette maison de l'associationnisme, du doute, de l'impiété et de l'esprit de division. Puis Il a envoyé une nuée venant de Sa bonté pour pleuvoir sur cette maison et y faire pousser toute sorte

(1) Cité dans *Passion*, p. 277.
(2) *Tafsīr*, in 2, 125.

de plantes, comme la certitude, l'abandon, la pureté d'intention, la crainte, l'espérance et l'amour. Puis Il a placé au fond de cette maison le divan du *tawḥīd* sur lequel Il a étendu le tapis du contentement; Il a planté en face de la maison l'arbre de la gnose (1), arbre dont les racines s'enfoncent dans le cœur du croyant tandis que ses branches s'élèvent dans le ciel (14, 24) au-dessous du Trône; à la droite de l'arbre Il a placé un divan et à sa gauche un accoudoir, formés de Ses lois, puis Il a ouvert dans le cœur une porte donnant sur le jardin de Sa miséricorde; jardin dans lequel il a planté toute sorte de plantes aromatiques comme la louange, l'action de grâce, la glorification et la répétition de Son souvenir; puis Il a fait couler du fleuve de Sa bonté une eau venant de l'océan de la bonne direction pour arroser toutes ces plantes. Il a suspendu (dans la maison) une lampe d'entre les lampes de Sa bonté du côté de la porte supérieure, l'allumant à l'huile de la justice et faisant briller sa lumière par la lumière de la piété; puis Il a verrouillé sa porte pour empêcher toute détérioration et a gardé sa clef par devers soi, ne voulant confier sa garde à aucune de Ses créatures: ni Gabriel, ni Michel, ni Isrāphīl, ni personne d'autre. Puis le Seigneur a proclamé: "Ceci est mon trésor sur terre, le foyer de mon regard, l'habitacle de mon *tawḥīd*, et c'est Moi l'habitant du lieu." Quel excellent habitant pour un si excellent habitacle! » (pp. 131-132).

Comme on le voit, si ce texte est centré sur l'image de la maison, cependant y sont évoquées la plupart des autres images qui composent le monde imaginal de Nūrī: l'eau et le feu, le jardin et les arbres, etc. De plus, ce texte est un bel exemple du procédé littéraire de Nūrī, procédé que nous avons caractérisé par l'imbrication de l'image et du concept abstrait. Quand Nūrī parle du « vent venant de la miséricorde divine »,

(1) Dans certains mss on lit: « L'arbre *de l'amour* et de la gnose », mais nous n'avons pas retenu cette lecture par référence à un texte de Ǧa'far Ṣādiq qui dit: « Dieu a fait du cœur de ses Amis le jardin de sa complaisance, jardin dans lequel Il a planté les arbres *de la gnose*: ses racines sont implantées dans leur conscience intime, ses branches se dressent en la Présence (divine) dans le Plérôme céleste » (*Tafsīr*, in 55, 11).

il nous donne en même temps et l'image et sa traduction abstraite, car le vent *est* la miséricorde de Dieu qui chasse du cœur l'associationnisme et le doute comme le vent chasse de l'atmosphère toutes les scories. D'autres images, il est vrai, sont plus insolites pour un lecteur occidental: le divan du *tawḥīd* et le tapis du *riḍā* demandent, pour être compris, qu'on glisse sur l'image pour n'en retenir que le sens allusif. Le sens serait le suivant: comme le divan est le centre d'une salle de réception, ainsi le *tawḥīd* est le centre de toutes les vertus qui ornent le cœur.

De ce texte récapitulatif, on peut rapprocher un autre dans lequel Nūrī décrit « le cœur des amants ». En fait, il s'agit du cœur de Moïse devenu ici le modèle du parfait amant de Dieu (1). Nūrī fait parler Dieu dans le style des Ḥadīṯ *qudsī* et voici ce qu'il dit à Moïse: « Réserve ton cœur pour mon amour, car je l'ai choisi comme une arène de mon amour; j'y ai étendu un domaine fait de Ma connaissance et bâti une maison faite de la foi en Moi; j'ai fait lever dans ton cœur un soleil qui est désir de Moi, une lune qui est amour pour moi et des étoiles qui sont Mes visites; j'ai mis dans ton cœur une nuée qui est méditation sur Moi et fait lever un vent qui est Mon assistance, puis j'ai fait descendre sur lui une pluie venant de Ma bienfaisance; j'y ai semé la semence de Ma sincérité et fait croître les arbres qui sont ceux de l'obéissance à mon égard: leurs feuilles sont la fidélité, et les fruits qui y pendent sont la sagesse qui naît de l'entretien intime avec Moi. J'ai fait couler dans ton cœur des fleuves de sciences profondes portant sur Ma prééternité et j'y ai placé un don qui est la certitude à mon sujet » (p. 135) (2).

Une différence est cependant à noter entre ce texte et le précédent: alors que dans ce dernier, le cœur est seulement la demeure que Dieu orne de ses dons, il semble que, dans le premier, ce soit Dieu lui-même

(1) Traditionnellement, c'est Mahomet qui est l'amant aimé de Dieu *(ḥabīb)* tandis que Moïse n'est que le *kalīm*, l'interlocuteur de Dieu. Nūrī a pu, cependant, s'inspirer du verset coranique où Dieu dit à Moïse: *wa-alqaytu ʿalayka maḥabbatan minnī*, « J'ai étendu sur toi un amour de Moi » (20, 39).

(2) Tout ce passage a été cité par Ḥaydar Amolī dans son *Jāmiʿ al-asrār* sous la forme d'un Ḥadīṯ rapporté par Wahb Ibn Munabbih. V. p. 513.

qui habite la maison, puisqu'Il est dit *sākin al-ma'wā*. Certes, ce n'est là qu'une image dans laquelle le mot *ma'wā* nous renvoie au paradis qui est appelé *ǧannāt al-ma'wā*, jardins du refuge (32, 19), mais aucun texte coranique ne justifie l'emploi d'une image qui ferait du cœur le *ma'wā* de Dieu. Nūrī dit aussi que le cœur est le *maskan* de Dieu, l'habitacle dont Il est le *sākin :* image qui se réfère, elle aussi, au vocabulaire eschatologique du Coran, puisque, au paradis, les élus posséderont des *masākin*, des demeures agréables (9, 72). Est-ce cette image du paradis comme *demeure* des élus qui aurait suggéré à Nūrī l'image du cœur comme demeure de Dieu? Sans exclure cette source, on peut penser aussi que l'image a pris naissance dans l'expérience elle-même. Il convient, en effet, de noter la progression dans les images utilisées par Nūrī: le cœur est appelé d'abord le trésor de Dieu sur terre, puis le lieu de Son regard, puis enfin la demeure de l'attestation de Son unicité *(maskan tawḥīdihi)*. Et c'est certainement en tant qu'il saisit Dieu dans le *tawḥīd* que le cœur est dit finalement la demeure de Dieu, et non pas dans un sens *ḥulūlī*, comme un lecteur chrétien serait tenté, au premier abord, de comprendre cette image.

2. Le second texte développe pour elle-même l'image de la maison comme symbole *(miṯāl)* du cœur. Nous y retrouvons certains éléments des textes précédents, et plus spécialement l'image du divan, *sarīr*, image qui apparaît dans le Coran à propos du paradis: les élus seront, en effet, assis sur des divans se faisant face (15, 47). Chez Nūrī, le *sarīr* devient ce qu'il est dans une salle de réception orientale: le centre autour duquel se rangent les convives. Dans le cœur, ce centre est le siège du *yaqīn*, la certitude mystique qui est le sommet et le point de convergence de toutes les vertus:

« Le cœur, écrit Nūrī, est à l'image d'une maison qui a deux portes: l'une donnant sur le monde et l'autre sur l'Au-delà. Celle qui donne sur le monde est la *'ibra* (1), tandis que l'autre est la méditation *(fikra)* (2).

---

(1) La *'ibra* est l'avertissement que le cœur recueille par son ouverture sur le monde.

(2) La *fikra*, c'est le cœur se recueillant sur soi pour méditer sur les réalités de l'Au-delà.

Dans cette maison est placé un divan à quatre supports, faits du respect de la majesté divine, de l'humilité dans l'obéissance, du rejet de la désobéissance et de la crainte des Fins dernières. Sur le divan est un roi qui a deux vizirs: le roi, c'est la certitude; le vizir qui est à sa droite, la crainte, et celui qui est à sa gauche, l'espérance. Devant le divan s'étend une arène qu'occupent, du côté de la droite, douze *naqīb* » (p. 140). Nūrī prend le mot *naqīb* en un sens métaphorique. D'ordinaire, ce mot désigne une des catégories des saints qui composent la hiérarchie des *awliyā'*. Nūrī en transpose le sens pour l'appliquer aux éléments essentiels de la religion musulmane: les douze *naqīb* deviennent les douze points principaux du Credo musulman: « 1° la profession de foi qui est l'ornement de l'Islam; 2° la prière qui est le pilier de l'Islam; 3° la dîme qui est la pureté de l'Islam; 4° le jeûne qui est l'achèvement de l'Islam; 5° le pèlerinage qui est le soutien de l'Islam; 6° la bienfaisance qui est la force de l'Islam; 7° l'ordre de faire le bien qui est la sauvegarde de l'Islam; 8° l'interdiction du mal qui est l'argument de l'Islam; 9° la communauté qui est la parure de l'Islam; 10° l'aumône qui est l'essence de l'Islam; 11° le respect des liens parentaux qui est la miséricorde de l'Islam et 12° une fin heureuse qui est le maintien de l'Islam » (p. 141).

Ces douze éléments concourent à la construction de la demeure de Dieu comme les pièces maîtresses de l'édifice. Mais cette demeure est-elle encore le cœur du croyant? Il semble que la pensée de Nūrī glisse du plan particulier au plan général de l'Islam. L'arène qui s'étend devant le roi ne prend-t-elle pas les dimensions de la religion musulmane? En tout cas, dans cette dernière partie de son texte, Nūrī passe du langage imagé au langage abstrait des théologiens: il abandonne l'image de la maison pour l'énumération abstraite des points essentiels sur lesquels se fonde l'Islam. Aussi sa description du cœur comme maison de Dieu tourne-t-elle court et nous laisse-t-elle sur notre faim. Cette impression se renforce quand on compare ces textes de Nūrī avec ceux d'autres mystiques qui ont utilisé l'image du *bayt*. On voit alors que notre auteur est resté au niveau de l'image, au sens le plus banal du terme, et que

l'image n'est pour lui — du moins dans ces textes — qu'un artifice pour exposer des idées.

Tout autre est la manière dont Niffarī, par exemple, traite l'image du *bayt*, mais il est vrai que chez lui l'image se métamorphose en symbole authentique. Niffarī se voit transporté dans l'enceinte de « la Maison archétypale » (1) où il voit les anges et tous les autres habitants du Temple céleste prier Dieu. Puis il voit Dieu éternellement en prière, tandis que la Maison disparaît et que cesse la prière des anges. Dieu s'adresse alors à Niffarī pour lui parler de sa propre maison qui est son cœur: « Il me dit: j'ai caché l'autorité de Ma maison dans chaque maison, de sorte que par elle Ma maison a pouvoir sur toute maison » (2). Ainsi est proclamé le rôle archétypal du *bayt maʻmūr* ou son « intentionalité englobante », comme dit Tilimsānī (3): toute maison n'est demeure de Dieu qu'en tant qu'elle « est incluse dans sa Maison archétypale » *(ḍimna baytihi al-maʻmūr)*. Dieu décrit à Niffarī les exigences de cette inclusion et les conditions qui la rendent effective: « Il me dit: vide ta maison de tout ce qui n'est pas Moi *(siwā)*. Fais mémoire de Moi de la manière qui t'est rendu aisée par Moi. Tu Me verras alors dans chaque partie de ta maison... Il me dit: si tu Me vois, seul, dans ta maison, ne la quitte pas; si tu Me vois en compagnie de ce qui n'est pas Moi, cache ton visage et ton cœur jusqu'à ce qu'en soit exclu ce qui est autre que Moi; si tu ne les caches pas, tu seras exclu de ta maison alors que les choses y resteront. Et alors il n'y aura plus ni maison ni Moi... Il me dit: si tu Me vois, seul, dans ta maison, il n'y aura ni rire ni larmes; si tu Me vois en compagnie de ce qui n'est pas Moi, il y aura des larmes; et si ce qui n'est pas Moi est mis dehors, alors ce sera le rire de la béatitude... Il me dit:

(1) C'est le *bayt al-maʻmūr* de la sourate 52, 4. Une ancienne tradition, remontant à Ibn ʻAbbās et attestée par le *Tafsīr* de Muqātil, voit dans ce « Temple habité » l'archétype céleste de la Kaʻba, habité par les anges. Muqātil situe ce temple dans la cinquième sphère céleste.

(2) *Kitāb al-mawāqif*, éd. Arberry, p. 39 (*mawqif*, 20).

(3) Commentaire des *Mawāqif*, ms. Köprülü 785, fol. 106 b.

ta maison est ta voie, elle est ton tombeau et ta résurrection: de la manière dont tu la vois, tu verras le reste » (1).

Quand le cœur devient la demeure exclusive de Dieu, quand il est vidé de tout ce qui n'est pas Lui, il devient le lieu de la manifestation de Dieu, le temple où Il parle à ses créatures: « Il me dit: ... Il est des cœurs miens dont les portes sont ouvertes sur Moi et dont les regards sont fixés sur Moi. Ils se présentent devant Moi sans voile. Ces cœurs sont Mes maisons dans lesquelles je parle selon Ma sagesse et où je Me fais connaître à Mes créatures. Considère donc ton cœur: s'il fait partie de Mes maisons, il est une enceinte sacrée *(ḥaram)* pour Moi. Ne laisse rien y habiter: ni Ma science, car elle ne fait pas partie de Mes maisons, ni Ma commémoration, car elle, non plus, ne fait pas partie de Mes maisons. Si tu y fais habiter n'importe quoi, tu Me voiles. Vois alors ce que tu voiles » (2).

3. Dans toutes les images évoquées jusqu'ici par Nūrī, le cœur prend la figure d'une demeure, en tant qu'il est en rapport avec Dieu. Dans un troisième texte, Nūrī passe de l'image d'une demeure paisible à celle d'une citadelle préparée pour faire face à l'ennemi, à Satan que le Coran appelle « l'ennemi de l'homme » (35, 6; 43, 62). De *bayt*, le cœur devient donc un *ḥiṣn*, un château-fort dans lequel l'homme se retranche pour être à l'abri des attaques du démon: « Sache, écrit Nūrī, que Dieu a mis dans le cœur de l'homme sept (3) citadelles *(ḥuṣūn)* entourées de sept remparts et murailles *(aswār wa-ḥīṭān)*. Il a ordonné au croyant de se tenir à l'intérieur de ces citadelles, derrière les remparts, tandis qu'Il a laissé le démon à l'extérieur de toutes ces citadelles d'où il invective le croyant et aboie contre lui comme aboie le chien » (pp. 135-136).

Après cette mise en scène, vient la description de chacune des citadelles, mais le vocabulaire stratégique de Nūrī est imprécis de sorte que

---

(1) *Loc. cit.*, pp. 39-41.

(2) *Ibid.*, p. 148.

(3) Le nombre *sept* est coranique. Ainsi y a-t-il sept cieux (2, 29), sept portes de l'enfer (15, 44), sept sourates *maṯānī* (15, 87), sept océans (31, 27), etc.

l'on ne voit pas bien si chaque citadelle est entourée de sept remparts ou si toutes les citadelles ensemble sont entourées de sept murailles communes: « La première citadelle, écrit-il, a un rempart *(sūr)* en *jacinthe*(1), et c'est la connaissance gnostique *(ma'rifa)* de Dieu; autour de lui (2) il y a une citadelle *(ḥiṣn)* en *or*, et c'est la foi en Dieu; autour de cette citadelle, il y en a une autre en *argent*, et c'est la pureté d'intention; puis une quatrième en *fer*, l'acceptation du Décret de Dieu; puis une cinquième en *cuivre*, l'accomplissement des prescriptions de Dieu *(farā'iḍ)* (3); puis une sixième en *cuivre jaune*, la soumission à l'ordre et à l'interdiction de Dieu, et une septième en *argile*, et c'est l'accomplissement des bonnes manières dans toutes les actions. Dieu a dit, en effet (en s'adressant au démon): "Mes serviteurs, tu n'as sur eux aucun pouvoir" » (15, 42) (p. 136).

Le croyant se tient donc à l'intérieur de ces sept citadelles qui sont elles-mêmes à l'intérieur de son cœur; il est à l'abri des attaques du démon aussi longtemps qu'il reste fidèle à ses devoirs religieux. S'il faiblit sur le dernier rempart, négligeant les bonnes manières comme non obligatoires, le démon s'emparera de ce rempart qui est en argile et visera le suivant; et s'il faiblit sur le suivant, négligeant le commandement de Dieu et son interdiction, le démon s'emparera du rempart qui est en cuivre jaune et convoitera le suivant, et ainsi de suite.

---

(1) *Yāqūt*. Notons que l'emploi des métaux précieux comme images des vertus se retrouve dans toutes les littératures spirituelles. Nous empruntons au P. de Lubac l'exemple suivant: « Un commentateur anonyme du *Cantique* décrira les trois parois intérieures qui font la beauté de cette demeure royale: l'une, d'airain, est l'aveu des péchés; la deuxième, d'argent, est l'action de grâces, et la troisième, d'or, est l'oraison du cœur. » Quelques lignes plus loin le même auteur écrit: « Par un curieux procédé d'emboîtement, Guiar de Laon présentera l'homme juste comme la maison de la Sagesse, et il lui fera en même temps construire en lui-même, "comme en une cité", toute une série d'autres maisons » (*Exégèse médiévale*, second Partie, t. II, pp. 48-49).

(2) La citadelle en or entoure donc le rempart qui entoure, lui-même, la première citadelle.

(3) Les cinq devoirs fondamentaux qui dévoilent, pour tous les croyants, le contenu du Décret divin, *hic et nunc*.

Il convient de noter que cette image de *ḥiṣn*, Nūrī n'est pas le premier à l'utiliser. On la retrouve déjà dans les œuvres de Tirmiḏī Ḥakīm, notamment dans son *Kitāb ġawr al-umūr* (1). Mais Tirmiḏī aussi bien que Nūrī ne considèrent que l'aspect statique de l'image. L'aspect dynamique, c'est-à-dire la construction de la citadelle comme image de l'édification de l'homme intérieur, leur reste étranger. Nous sommes loin ici des « châteaux de l'âme », tels qu'ils seront décrits par sainte Thérèse d'Avila.

Notons également qu'à ces images architecturales on peut rattacher d'autres images qui appartiennent à la symbolique de l'espace. On a déjà vu qu'à l'intérieur de la maison du cœur, certains éléments se situent *à droite*, d'autres *à gauche*, d'autres encore *devant*, suivant leur importance. Dans un autre texte, malheureusement trop bref pour être pleinement intelligible, Nūrī décrit ainsi « le cœur pur » *(salīm)* (2): « Le croyant fait allusion, par son cœur, à la fidélité en dessous de lui; au contentement au-dessus de lui; au don (de Dieu), à sa droite; à ce qu'il souhaite, à sa gauche; à la rencontre (avec Dieu) par-devant lui; et à la pérennité, par derrière lui » (p. 134). Il n'est pas impossible que Nūrī songe ici, par opposition, à la conduite du démon qui harcèle les croyants « devant eux, derrière eux, sur leur droite, sur leur gauche » (7, 17).

c) *Le cœur, jardin de Dieu.*

« Il est sur terre des jardins *(basātīn)* qui appartiennent à Dieu. Celui qui hume leurs parfums ne désirera plus jamais le paradis. Ces jardins sont les cœurs des gnostiques » (p. 134). C'est par ces lignes que Nūrī ouvre la série des images qu'il emprunte au monde végétal, images déjà évoquées dans certains des textes que nous venons de voir.

Certes, ces images n'ont, d'un point de vue littéraire, aucune originalité, mais pour nous elles ont valeur de signe, car elles témoignent

(1) Ms. Esat Efendi 1312, fol. 33 a, sq.

(2) Allusion à Coran 26, 89 et 37, 84 où l'expression *qalb salīm* est employée à propos d'Abraham.

d'une lecture allégorique du Coran. Quand Nūrī écrit que Dieu fait lever les vents de Sa miséricorde sur le cœur pour y mener la nuée et y faire tomber une pluie qui y fera pousser toutes sortes de plantes, il faut voir dans chacune de ces images une traduction spirituelle d'un verset coranique. « N'as-tu point vu, dit par exemple le Coran, que Dieu a fait descendre une eau du ciel? Au matin, la terre s'est trouvé verdissante » (22, 63). Cette terre est le cœur dans lequel l'eau de la grâce fait pousser les semences des vertus, comme en un jardin où poussent les plus belles fleurs.

Nūrī imagine ce jardin tantôt à l'intérieur du cœur, tantôt à l'extérieur comme une prairie verte dans laquelle le cœur « se repaît ». L'image est insolite, en français, mais on voit ce que veut suggérer l'auteur: « Le cœur du gnostique, écrit-il, se repaît *(yarta')* dans trois prairies *(rawḍa)*, celles de la sévérité (de Dieu), des bienfaits et de la félicité. Quand il se repaît dans la prairie de la sévérité, il est dominé par la pudeur; dans la prairie des bienfaits (divins), il est envahi par l'espérance; et quand il se repaît dans la prairie de la félicité, il se montre fidèle à ses engagements » (p. 137) (1).

A l'intérieur même du cœur, Nūrī situe dix jardins et il fait du croyant le jardinier qui passe sans cesse de l'un à l'autre pour les émonder des mauvaises herbes et des épines: « S'il trouve dans le jardin de l'attestation de l'unicité divine, les épines de l'associationnisme et de l'hypocrisie, il les arrache et les jette dehors; s'il trouve dans le jardin du *sabīl* (2), la

---

(1) Ce texte rappelle un passage du *Tafsīr* de Ǧa'far Ṣâdiq, dans la recension de Muḥammad al-Nu'mānī. Commentant la première partie du verset « dans l'opposition de la nuit et du jour, dans le vaisseau voguant sur la mer... » (2, 164), Ǧa'far explique: « La nuit c'est l'intellect (*'aql*), le jour, c'est la gnose, le vaisseau, c'est le cœur, et la mer, c'est la connaissance de Dieu. Celui qui a l'intellect se repaît dans le paradis, mais le gnostique se repaît dans la prairie de la vision. »

(2) Ce mot, attesté par tous nos manuscrits, est tout à fait insolite. Littéralement, *sabīl* signifie chemin, moyen d'arriver à quelque chose. Nūrī l'oppose à *hawā* et *bid'a*, ce qui indique que *sabīl* aurait le sens de « chemin droit », orthodoxe. Dans un ouvrage attribué à Abū Ṭālib al-Makkī sous le titre de *Kitāb 'ilm al-qulūb*, ouvrage dans lequel ce passage est cité, on lit: *bustān al-sabīl wa-l-sunna*. L'éditeur ajoute en note: « i.e.

passion et l'innovation, il les arrache; s'il trouve dans le jardin de la certitude, le doute ou dans le jardin de l'humilité, l'orgueil et la vaine gloire, il les arrache; s'il trouve dans le jardin du licite, l'illicite ou le douteux, ou dans le jardin de la mansuétude, la contestation et l'oppression, il les arrache; si, dans le jardin de la générosité, il rencontre l'avarice et l'avidité, et dans le jardin de la sincérité, l'hypocrisie et l'ostentation, il les arrache aussi; et si enfin il trouve dans le jardin de contentement, l'inquiétude et le mécontentement ou s'il trouve dans le jardin de la science, l'ignorance et l'insouciance, il les arrache» (p. 142).

Cependant, de toutes les images empruntées au monde végétal, c'est celle de l'arbre que développe plus volontiers Nūrī; image que lui fournit un verset coranique bien connu (1): « N'as-tu point vu comment Dieu propose en parabole une parole excellente qui est semblable à un arbre excellent, dont la racine est solide, la ramure en plein ciel et les fruits abondants en toute saison » (14, 24-25). Toutefois, l'usage que fait Nūrī de cette parabole déborde le contenu coranique et le transforme jusqu'à en devenir indépendant (2). Pour Nūrī, l'arbre dont il est ici question est l'image, non pas de la parole excellente, mais de la gnose *(ma'rifa)* : ce qui nous renvoie au langage de l'expérience, langage dans lequel Nūrī développe cette parabole, dans deux textes majeurs.

---

bustān al-ṭarīq ilā-l-Lāh, le jardin de la voie vers Dieu» ('Abd al-Qādir Aḥmad 'Aṭā', Le Caire, s.d., p. 38). Tirmiḏī, dans ses *Naẓā'ir al-qur'ān*, note que *sabīl* a, entre autres sens, celui de *dīn*, religion, et de *mulk*, règne, parce que le *dīn* est un chemin vers Dieu et le *mulk* est la manière d'utiliser des moyens pour gouverner (ms. Alexandrie, fol. 79a).

(1) Nous l'avons déjà rencontré à plusieurs reprises. V. plus haut, pp. 72, 163, 327.

(2) Nūrī n'est pas le seul à avoir lu de cette manière la parabole coranique. Abū Sa'īd al-Ḫarrāz la commente presque dans les mêmes termes: «Les réservoirs de Dieu au ciel sont les nuages et Ses trésors sur la terre sont les cœurs. Dieu a, en effet, créé le cœur du fidèle comme une maison pour ses trésors, Il a envoyé le vent qui a soufflé en lui pour le nettoyer de l'impiété, de l'associationnisme, de l'hypocrisie et de la fraude, puis Il a fait passer une nuée qui a déversé son eau en lui et fait pousser un arbre dont les fruits sont le contentement, l'amour, la reconnaissance, la pureté, la sincérité et l'obéissance. Aussi est-il dit: "Semblable à un arbre excellent"» (14, 24). (Cité par SULAMĪ, *Ḥaqā'iq*, in 14, 24.)

Le premier, reprenant la symbolique de l'espace, décrit l'arbre de la gnose en tant qu'il se déploie en cinq branches s'orientant vers cinq directions: « Quand la pluie de la générosité (divine), écrit Nūrī, tombe sur le cœur, elle y fait pousser l'arbre de la gnose (1) qui donne naissance à cinq branches; la première atteint le Trône, la seconde, l'Orient, la troisième, le Couchant, la quatrième, l'Horizon droit et la cinquième, l'Horizon gauche. La branche qui atteint le Trône, sa sève est la béatitude et son fruit la conversation intime (avec Dieu); celle qui atteint l'Orient, sa sève est la générosité et son fruit le dévouement; celle qui atteint le Couchant, sa sève est la miséricorde et son fruit la science et l'avertissement qui produit la méditation et l'obéissance; la branche qui atteint l'Horizon droit, sa sève est l'amour et son fruit le souvenir répété (de Dieu); celle enfin qui atteint l'Horizon gauche, sa sève est la sève de la conversion, et son fruit le fruit de la vision » (pp. 139-140).

Dans le deuxième texte, l'attention de Nūrī se transporte de la symbolique de l'espace extérieur vers les espaces intérieures à l'homme. L'arbre, en effet, ne tend plus ses branches vers les points cardinaux pour couvrir l'espace cosmique comme la gnose recouvre la totalité de la sphère du religieux, et ce n'est plus un arbre à cinq branches — la cinquième représentant la dimension verticale — mais un arbre à sept branches dont quatre tournées vers l'intérieur de l'homme et trois vers l'extérieur: « La gnose dans le cœur du croyant, écrit Nūrī, est à l'image d'un arbre qui a sept branches: la première renvoie à ses yeux, la seconde à sa langue, la troisième à son cœur, la quatrième à son âme, la cinquième aux créatures de son Seigneur, la sixième à l'Au-delà et la septième à son Seigneur, le Très-Haut. Or chaque branche porte deux fruits: la branche qui renvoie aux yeux porte les larmes et les sanglots; celle qui renvoie à la langue, la science et la sagesse; celle qui renvoie au cœur, le désir et l'attrition; celle qui renvoie à l'âme, le renoncement et la

(1) Il est à noter que dans le récit de la chute d'Adam l'arbre interdit est appelé par le Coran *šağarat al-ḫuld*, l'arbre de l'immortalité, tandis que la Bible l'appelle l'arbre de la connaissance et l'arbre de vie (Coran, 20, 120; Genèse, 2, 9).

dévotion; celle qui renvoie aux créatures, la fidélité et la loyauté; celle qui renvoie à l'Au-delà, le bonheur et le paradis; celle enfin qui renvoie au Seigneur, porte la vision et la proximité » (p. 141) (1).

A cet arbre de la gnose qui ne pousse que dans le cœur du croyant, Nūrī oppose l'image d'un autre arbre (2), celui de la passion qui pousse dans le cœur de tout « adamite ». Cet arbre a, lui aussi, sept branches, dont les deux dernières renvoient, non pas à l'Au-delà et à Dieu, mais à ce monde-ci et à l'Au-delà. Les fruits que porte cet arbre seront évidemment à l'opposé de ceux du premier. Car que peuvent contenir les yeux du non-croyant sinon l'avidité et la passion? et sa langue, sinon l'indiscrétion et la calomnie? Que peut contenir son cœur sinon la haine et l'inimitié? et son âme sinon ce qui est illicite et douteux? Quelle sera sa relation à autrui, sinon les machinations et la ruse? et au monde, sinon la recherche de la vaine parure (28, 60) et l'hypocrisie? et que peut-il trouver dans l'Au-delà sinon gémissement et regret (p. 142)?

Mais ici encore Nūrī s'éloigne de la parabole coranique qui donne le mauvais arbre comme image de la parole mauvaise (14, 26). Pour le Coran, le « mauvais arbre » n'a point de ramure ni de « base sûre », « il rampe à ras de terre », comme une chose chétive et méprisable. Nūrī, au contraire, est sensible à l'aspect dynamique que manifeste la vitalité de l'arbre et il souligne le lien qui relie la branche *(far')* au tronc *(aṣl)*. D'un côté la gnose, de l'autre la passion; ce sont deux « troncs » d'où monte la sève du bien et du mal pour donner à la fois croissance et cohésion à l'ensemble des relations, bonnes ou mauvaises, qui se développent dans le cœur de l'homme comme des branches reliant l'arbre à tous les points de l'espace cosmique.

d) *L'eau et le feu.*

Pour l'eau et le feu comme pour l'arbre et la maison, c'est dans le Coran qu'il faut chercher l'origine des images utilisées par Nūrī.

---

(1) Ce passage de Nūrī est reproduit dans le Recueil factice de Sulaymaniyé 1028, fol. 246 a, sans le nom de l'auteur.

(2) Tout comme le Coran qui, à l'arbre excellent, oppose l'arbre mauvais.

Massignon l'avait déjà noté: « C'est également le Coran, écrivait-il, qui est à l'origine des allégories typiques de la mystique musulmane: le *feu* et la *clarté* de Dieu (28, 29; 24, 35); les voiles de lumières et de ténèbres posés sur le cœur (41, 4; 39, 8)...; l'eau du ciel (50, 9) » (1).

Déjà, en étudiant le *Tafsīr* de Muqātil, nous avions souligné le rôle joué par ces paraboles dans la naissance d'une exégèse spiritualiste. Mais tandis que Muqātil dépassait à peine le contenu de la parabole coranique, Nūrī et les mystiques relisent ces mêmes paraboles à la lumière de leur expérience et les interprètent dans un sens nouveau qui n'est pas un sens arbitraire — comme dans certaines exégèses chiites — puisqu'il est contrôlé par l'expérience au sein de laquelle il prend naissance.

1. C'est ainsi que la pluie et l'eau qui descendent du ciel pour vivifier une terre aride, sont, pour le Coran, le signe de la puissance divine et le symbole de la résurrection des corps qui revivront au dernier jour à l'image de la terre qui revit au printemps: « Parmi Ses signes est celui de la terre que tu vois, prostrée, se ranimer et reverdir quand Nous faisons, sur elle, descendre la pluie. En vérité, Celui qui la fait revivre est certes Celui qui fera revivre les morts. Sur toute chose Il est omnipotent »(41, 39). L'originalité de l'exégèse soufie — et sa hardiesse — consiste à comprendre la vivification des morts, elle-même, dans un sens allégorique comme image de la mort et de la vie spirituelles. « Considère donc les traces de la miséricorde de Dieu, comment Il fait revivre la terre après sa mort » (30, 50): « Apparemment, commente Sahl Tustarī, il s'agit de la pluie, mais en réalité il s'agit de la vivification du cœur par le souvenir répété de Dieu. » De même Ibn 'Aṭā, sur le verset « et Nous avons fait descendre du ciel une eau bénie » (48, 7): « Nous avons fait descendre du ciel, commente-t-il, l'intelligence, la science et la gnose par lesquelles Nous avons décoré les cœurs de ceux qui sont « doués de cœur » et qui ont la gnose et l'intelligence. Ils ont alors compris laParole, l'ont mise en pratique, s'y sont complus et l'ont suivi. Aussi, par cette

(1) *Essai*, p. 108.

eau, Dieu a-t-Il fait reverdir dans leur cœur, Sa connaissance, sur leur langue, Sa commémoration et dans leurs membres, Son service » (1). Et quand le Coran dit: « en vérité Il est Celui qui ranime les morts » (30, 50), Ǧunayd commente: « Il est Celui qui, par les lumières de Sa connaissance et les effets de Sa bonne direction, ranime les âmes mortes par les passions et les cœurs morts par l'insouciance » (2).

C'est dans l'esprit de cette exégèse, devenue classique de son temps, que Nūrī reprend l'image de la pluie dans le dernier chapitre de son opuscule, chapitre qu'il intitule « les pluies dans les cœurs des Amis et des ennemis (de Dieu) ». Il distingue une double pluie, la pluie de la miséricorde et celle de la vengeance, la première étant le signe de la prédestination à la béatitude, la seconde, le signe de la réprobation: « Dans la pluie de la miséricorde, écrit-il, il y a quatre choses: le tonnerre de la Majesté, l'éclair du désir, les pluies de la générosité et le vent de l'apaisement. Le tonnerre de la Majesté tonne dans le cœur des repentants; l'éclair du désir luit dans le cœur des ascètes; la pluie de la générosité tombe dans le cœur des amoureux et le vent de l'apaisement souffle sur le cœur des gnostiques » (p. 143).

Les mêmes images sont reprises pour décrire la « pluie de la vengeance » et ses effets dans le cœur des ennemis de Dieu: « Dans la pluie de la vengeance, écrit Nūrī, il y a aussi quatre choses: le tonnerre de la rupture, l'éclair de la haine, la pluie de l'inimitié et le vent de l'écran qui voile. Le tonnerre de la rupture est dans le cœur des idolâtres; l'éclair de la haine, dans le cœur des hypocrites; la pluie de l'inimitié, dans le

(1) Cités par Sulamī, *Ḥaqā'iq*, in 48, 7 et 30, 50. Les concepts de vie et de mort sont ainsi expliqués par Qušayrī qui résume la doctrine des soufis: « Sache qu'il y a une double mort: celle de l'âme (*nafs*) et celle du cœur. Celui dont l'âme meurt, perd la vie, mais celui dont le cœur meurt, perd son Seigneur. Et pareillement il y a une double vie: une vie de l'âme et une vie du cœur... Le signe de la vie du cœur c'est qu'il trouve sa liesse dans l'obéissance (à Dieu) et qu'il souffre de la désobéissance » (*Kanz al-yawāqīt*, ms. B.M. 11340, fol. 43 a).

(2) Cf. note ci-dessus.

cœur des opresseurs et le vent de l'écran qui voile, dans le cœur des transgresseurs de la loi » (p. 143).

2. Une autre image que Nūrī emprunte au Coran est celle de l'Océan *(baḥr)* devenu pour certains soufis le symbole du cœur. Déjà Tustarī écrivait, à propos du verset, « le scandale est apparu sur terre et sur mer *(baḥr)* » (30, 11) : « Dieu compare les sens externes à la terre, mais Il compare le cœur à la mer qui offre plus d'avantages mais est plus dangereuse aussi. » Pour d'autres soufis, comme Wāsiṭī de l'École de Ḥallāğ, la terre symbolise ce que Dieu manifeste de Ses attributs, tandis que l'océan est l'image de Sa réalité insondable.

Sous la plume de Nūrī, l'image de l'océan reçoit une amplification qui la conduit aux frontières du symbole. Dans un chapitre intitulé « les océans du cœur des gnostiques », il décrit le voyage mystique sous la forme d'une traversée à travers trois océans, telle la traversée de Moïse voguant vers l'Inconnu (18, 60 sq.). « Le gnostique, écrit-il, n'atteindra la grandeur de son Seigneur que s'il traverse trois océans : l'océan de la Seigneurie *(rubūbiya)*, l'océan de la *muhaymaniya* (1) et l'océan de la déité *(lāhūtiya)*. L'océan de la Seigneurie, c'est qu'il sache, en s'embarquant, que Dieu est Seigneur et que lui est son vassal *(rabb, marbūb)*. Son cœur plonge alors dans l'océan de la méditation, sa langue dans le souvenir des bienfaits (de Dieu), son œil dans la considération de la félicité et son âme dans le service et la recherche du bon plaisir (divin). Il doit alors faire de l'obéissance une mer, de son service une barque, de la méditation sur la félicité sa voile, du souvenir des bienfaits un vent qui la pousse et de la considération de la félicité un guide qui dirige la barque. Le vent de la grâce oriente et pousse la barque jusqu'à ce que le gnostique parvienne à l'océan de la *muhaymaniya*, là où il n'y a plus de barque. Il devra alors jeter un pont fait de désir, d'amour et de pénitence ; en le traversant, il abordera l'océan de la déité. Or celui qui aborde cet océan n'a plus

(1) Du mot coranique *muhaymin* qui est un des noms divins signifiant le **Gardien** ou le Préservateur (59, 23).

ni barque ni pont. Il doit s'abandonner et se jeter à l'eau jusqu'à ce que le vent de la familiarité (divine) et le flot de la générosité le jettent sur le rivage: là, il connaîtra la grandeur de Dieu, le Seigneur très-haut» (pp. 138-139).

Pour qui lit ce texte attentivement et va au-delà de son style froid et didactique, il apparaîtra que Nūrī y dépasse, comme nous le disions, le langage de l'image pour accéder au vrai langage symbolique. Les océans qu'il évoque et la traversée qu'il décrit ne sont pas des paraboles qui peuvent être dissociés de ce qu'ils signifient: ils sont la réalité, en symboles, de l'immensité de Dieu dans laquelle se plonge celui qui entreprend le voyage vers l'intériorité.

De ce voyage, Nūrī marque, brièvement mais très nettement, les phases positives et négatives ainsi que les degrés de profondeur que le gnostique atteint à chacun des trois moments de sa traversée. Le premier moment le met en face de Dieu connu comme Seigneur, et pour arriver aux bords de cet océan, le mystique a disposé de multiples moyens, c'est-à-dire de tous ceux dans lesquels l'homme se révèle comme *marbūb*, vassal de Dieu (1). Nurī en énumère quelques-uns: *fikr*, *ḏikr*, *ʿibāra*, *ṭāʿa*, *ḫidma*, etc. Mais il n'oublie pas que ce qui, en fait, conduit la barque du gnostique, c'est le *rīḥ al-minna*, le vent de la grâce; c'est lui qui pousse la barque à travers les efforts de l'homme pour la conduire aux bords du second océan, celui où Dieu se révèle comme *muhaymin:* non plus le Dieu-Seigneur opposé à l'homme-vassal, mais le gardien, le préservateur, celui qui se fait proche de l'homme pour veiller sur lui et le préserver de toute déviation. Aux bords de cet océan, point de barque: les moyens qui avaient conduit l'homme à travers le premier océan doivent céder la place à d'autres; le gnostique lâche, en effet, la barque pour emprunter *le pont* de ses désirs, de son amour et de sa conversion intérieure à travers lesquels il aborde les bords du troisième océan, celui de la déité. Face

---

(1) Muḥāsibī avait déjà souligné que la relation première et la plus fondamentale entre Dieu et l'homme est celle de *Rabb-marbūb*, Maître-esclave, Seigneur-vassal. V. *Riʿāya*, éd. du Caire, p. 35.

à cet océan, tous les moyens humains deviennent inutiles: ni barque ni pont ne peuvent être d'aucun secours: il faut accepter le risque de se jeter à l'eau et de s'abandonner à l'inconnu, comme Ḥallāğ qui évoque cette traversée en un vers fameux:

> Oui, va-t'en prévenir mes amis que je me suis
> Embarqué pour la haute mer, et que ma barque s'est brisée (1)!

Dieu prend alors l'homme en charge: « le vent de la familiarité » qui naît entre eux et les « flots de la générosité » divine portent le voyageur et le conduisent aux rivages de cet océan « où il prend conscience de ce qu'est la grandeur de Dieu » (2).

Nūrī décrit ensuite la situation de ce voyageur parvenu au terme de sa traversée; dans sa description nous retrouvons une fois de plus les images qui se réfèrent à la symbolique de l'espace, preuve que celle-ci tient une place importante dans sa vision des choses: « Quand, écrit-il, le gnostique parvient enfin à la connaissance de la grandeur et de la majesté divines, son cœur s'orne alors de quatre choses: en son centre, il y a la lampe de la gnose, à sa droite, l'épiphanie de la grandeur (divine), devant lui, la majesté et derrière lui, la puissance » (p. 139). Il se voit donc entouré de toute part par Dieu et « prend conscience que son cœur

---

(1) *Dīwān*, éd. et trad. Massignon, 1955, p. 91 (nº 56). Massignon traduit: « Ma barque se brise. »

(2) Il n'est pas impossible que Nūrī s'inspire, dans ce passage, de Muḥāsibī qui utilise les mêmes images et pose la grandeur de Dieu comme le terme auquel mène la traversée de l'océan. Parlant, en effet, de la *murāqaba* comme acte de présence à soi sous le regard de Dieu, Muḥāsibī la compare à « un océan *(baḥr)* qui n'a point de rivage, océan dont découlent les ruisseaux et les fleuves et sur lequel voguent les navires vers les sources de l'enrichissement ». Il se fait poser alors cette question: « Je dis: Que veux-tu dire ici par océan et pourquoi le prends-tu comme symbole (*tamṯīl bihi*) », et il répond: « L'océan, c'est la science (*'ilm*) dont je t'ai donné la description, science qui n'a ni fin ni limite. Et cette science est la connaissance que le cœur a de la Proximité du Seigneur. Elle est aussi la science qui conduit à la grandeur (*'aẓama*) divine, océan qui n'a ni limite ni fin » (*al-Qaṣd wa-l-ruğū' ilä-l-Lāh*, ms. Carullah 1728, fol. 40 a-b, cité par O. Yaḥyä, dans l'appendice au *Kitāb ḫatm al-awliyā'*, p. 453).

est plongé dans les bienfaits divins ». Tout son être s'oriente alors vers Dieu sur qui se concentre toute son activité : « Il appose la crainte comme un sceau sur sa langue afin de ne plus parler que par Lui ; la pudeur, comme un sceau sur ses yeux pour ne plus voir que Lui ; la frayeur, comme un nœud sur ses mains afin de ne rien prendre que de Lui ; l'effroi, comme une chaîne à ses pieds pour ne plus marcher que vers Lui » (p. 139).

Il n'est pas sans intérêt de comparer cette page de Nūrī sur le symbole de l'océan avec l'usage que fait de ce même symbole un autre soufi célèbre, postérieur à lui d'un demi-siècle : Niffarī, dont l'une des *mawāqif* s'intitule précisément *mawqif al-baḥr*, l'arrêt de l'océan (1). Nous dirons plus loin ce qu'est pour Niffarī un *mawqif :* il connote essentiellement l'idée d'un « arrêt », d'une « station », d'une « mise en présence ». Dans *l'arrêt de l'océan*, Dieu parle à Niffarī, non pas de la traversée de l'océan et des situations que vit l'homme dans les divers moments de cette traversée ; Dieu lui parle de l'océan comme un des instruments *(āla)* qui s'offrent pour le mener à Lui. Dès le début de la traversée, les navires sont déjà coulés, les ponts coupés : « Il m'arrêta dans l'océan, et je vis les navires sombrer tandis que les planches restaient indemnes ; puis sombrèrent les planches aussi. » Il s'agit de pousser cette phase de la négativité jusqu'au rejet de l'océan lui-même comme médiation illusoire, afin qu'il n'y ait, entre l'homme et Dieu, aucun voile des réalités créées : « Et Il me dit : ne t'embarque pas sur l'océan, car je ferai de cet instrument un voile dérobant, et ne te jette pas en lui, car j'en ferai un écran entre toi et Moi... Si tu fais don de toi-même à l'océan, tu t'y noies et tu deviens un reptile d'entre ses reptiles. Puis, Il me dit : je te leurrerais si je t'orientais vers un autre que Moi » (2).

Cette dernière phrase résume toute la différence qu'il y a entre Nūrī et Niffarī. Pour celui-ci, l'océan est autre que Dieu, il est un voile

(1) *Kitāb al-mawāqif*, p. 7. On trouvera une trad. française de ce *mawqif* (différente de la nôte) faite par Lody Aoueiss, dans *Les cahiers de l'Oronte*, III, 1965, p. 29.

(2) V. un commentaire de ce texte par NICHOLSON, *The Mystics of Islam*, pp. 74-78.

qui dérobe Dieu au regard, tandis que pour Nūrī les trois océans symbolisent les trois niveaux de la profondeur du mystère divin ou, si l'on veut, les trois modes selon lesquels l'homme approche ce mystère. L'océan n'est donc pas un voile, il est un symbole dans lequel Dieu se laisse approcher. Comme le Sinaï pour Moïse, l'océan est le lieu où la gloire de Dieu se manifeste à l'homme. En cela, il n'est plus une image, mais la réalité elle-même présente dans son symbole.

3. Ce dépassement du langage imagé vers le discours en symboles, Nūrī l'opère également dans les passages où il est question du feu et de la lumière. Il parle tantôt de *nār*, tantôt de *nūr*, mais il ne semble pas qu'il faille dissocier les deux images. Toutes les deux sont empruntées au Coran et sont liées aux grands symboles cosmiques, le soleil, la lune et les étoiles, fréquemment évoqués, eux aussi, par le Coran. Pour cette raison, elles appartiennent à toute la littérature religieuse musulmane (1) et apparaissent sous la plume de tous les soufis. Il n'est donc pas question de trouver chez Nūrī une originalité sur ce thème.

Pourtant, il a su, en quelques lignes brèves mais suggestives, dégager clairement ce que nous pourrions appeler les deux fonctions, positive et négative, du feu et de la lumière. « Dans le cœur du gnostique, écrit-il, il y a quatre espèces de feux: le feu de la crainte, le feu de l'amour, le feu de la gnose et le feu du désir *(šawq)* » (p. 137). Ces lignes donnent le côté positif du symbole, le côté où le symbole *est* la réalité. Nūrī ne dit pas que la crainte est comme un feu, ce qui ferait du feu une simple image; il parle du *nār al-ḫawf*, du feu de la crainte, parce que la crainte *est* un feu et son action dans le cœur, l'action du feu.

Or le propre du feu est de brûler, de détruire, il a une fonction négatrice et purificatrice. Nūrī écrit en effet: « Le feu de la crainte brûle la douceur de la transgression à la loi; le feu de l'amour brûle la douceur de l'obéissance; le feu de la gnose brûle la douceur des attaches (au monde) et le feu du désir brûle tout repos pour unir enfin au bon

(1) Comme aux autres littératures non musulmanes.

plaisir du Bien-Aimé *(maḥbūb)* » (p. 137). Ces quatre brûlures symbolisent les quatre étapes de la purification spirituelle. La première atteint l'homme quand il est encore étranger à toute vie spirituelle, esclave de la Loi contre laquelle il se révolte en la transgressant. La seconde brûlure libère l'homme de l'esprit pharisaïque, c'est-à-dire du plaisir égocentriste qu'il éprouve à se montrer fidèle à la Loi. La troisième brûlure atteint l'homme à la racine de sa « mondanité », comme dirait Heidegger, en détruisant toutes ses *'alā'iq*, tous les liens qui le rattachent au monde; non seulement les liens illicites, mais aussi les liens licites ou même imposés par la religion légaliste. La quatrième brûlure, enfin, détruit le *rawḥ*; ce terme revient une fois dans le Coran pour désigner une des récompenses que les élus reçoivent dans l'Au-delà: « S'il est du nombre de ceux admis à la proximité du Seigneur, alors c'est le repos *(rawḥ)*, les parfums et le jardin de délice » (56, 89). En prenant la partie pour le tout, Nūrī englobe dans le mot *rawḥ* la totalité des biens de l'autre monde et il note que le gnostique ne parviendra à « l'union au bon plaisir du Bien-Aimé » que si le désir de Dieu brûle en lui le désir du paradis (1).

Telles sont donc les deux fonctions du feu. Or ces deux fonctions, Nūrī les attribue à la lumière aussi *(nūr)*, mais en faisant appel à d'autres catégories. « Dans le cœur du gnostique, écrit-il, il y a trois lumières: la lumière de la gnose, celle de l'intellect et celle de la science. La gnose est comme le soleil, l'intellect, comme la lune et la science, comme les étoiles » (p. 137). S'il est question, ici aussi, de la gnose *(ma'rifa)*, il faut cependant l'entendre en un sens différent. Considérée comme un feu, dans une structure qui comprend la crainte, l'amour et le désir, elle désigne une attitude religieuse et une manière de se porter au monde en le niant. Ici, le discours portant sur les structures de la psychologie humaine, c'est-à-dire sur les catégories qui rendent possibles les attitudes

(1) V. plus haut nos remarques sur les deux béatitudes. Que l'on se rappelle aussi Rābi'a al-'Adawiya voulant éteindre le feu de l'enfer et mettre le feu au paradis pour le détruire.

religieuses décrites plus haut, *ma'rifa*, *'aql* et *'ilm* ne sont plus des modes de l'agir humain mais les sources d'où découle cet agir : « Par la lumière de la gnose, précise Nūrī, le gnostique voit le Seigneur, par la lumière de l'intellect, il accepte la vérité et par la lumière de la science, il agit selon la vérité » (p. 137). En d'autres termes, la gnose est la source de toutes les connaissances mystiques, l'intellect *('aql)* le principe de toutes les connaissances rationnelles et la science *('ilm)* le principe qui permet d'agir en conformité avec ces connaissances.

Or parce que la nature de la lumière est telle, sa fonction négatrice sera, elle aussi, différente de celle du feu. Tandis que le feu brûle et détruit, la lumière se répand et recouvre *(satara)* les choses ; si sa fonction positive est de dévoiler les choses, Nūrī n'hésite pas à dire qu'elle a aussi pour fonction de voiler et de cacher ce qui lui est opposé : « La lumière de la gnose, écrit-il, voile la passion *(hawä)* (1), la lumière de l'intellect voile la concupiscence *(šahwa)*, et la lumière de la science voile l'ignorance *(ǧahl)* » (p. 137). Passion, concupiscence et ignorance sont, elles aussi, des structures de base de la psychologie humaine, elles orientent notre action dans le sens opposé à celui de la gnose, de l'intellect et de la science. Car par le *hawä*, l'homme « s'égare loin des chemins de Dieu » (38, 26), il suit les désirs de son appétit animal au lieu de se conformer à la raison, et agit dans les ténèbres de l'ignorance, puisque par nature l'homme « est injuste et ignorant » (33, 72). La lumière « voile » ces tendances ténébreuses, c'est-à-dire qu'elle les neutralise en s'interposant, comme un voile, entre elles et la région de l'agir, un peu comme le pardon de Dieu qui efface les péchés en jetant sur eux le voile *(sitr)* de l'oubli (2).

Notons cependant que, dans ces textes, Nūrī n'a considéré les structures de la psychologie humaine que d'un point de vue statique, en énumérant les catégories du bien et du mal qui l'affectent. Un dernier texte reprend le symbolisme de la lumière dans une perspective

---

(1) Nous avons vu qu'à l'arbre de la gnose s'oppose l'arbre du *hawä*.

(2) V. plus haut les remarques de Tirmiḏī sur *kufr* et *istiġfār*, pp. 124 et 146.

dynamique. Le mouvement de la lumière qui la mène de ses premières lueurs jusqu'à l'éclat du soleil du midi symbolise alors la progression de l'homme dans les voies de la perfection, allant de négation en négation, c'est-à-dire de purification en purification jusqu'à la pleine lumière qui le transforme en image vivante de Dieu, lumière par excellence: « La première chose qui apparaît dans le cœur de celui dont Dieu veut le bonheur, écrit Nūrī, c'est une lumière; cette lumière devient, ensuite, une clarté, puis un rayon, puis une lune et puis enfin un soleil. Lors donc que la lumière apparaît dans le cœur, le monde et tout ce qu'il contient perdent toute valeur à ses yeux; quand elle devient une lune, l'homme renonce à l'Au-delà et à ce qu'il contient; et quand elle devient un soleil, il ne voit plus ni le monde et ce qui est en lui, ni l'Au-delà et ce qu'il contient: il ne connaît plus que son Seigneur. Alors son corps est lumière, son cœur est lumière et lumière aussi sa langue, "lumière sur lumière; Dieu vers Sa lumière dirige qui Il veut!" » (24, 35) (p. 138).

Ainsi s'achèvent ces textes sur le symbole du feu et de la lumière par le renvoi au fameux verset — le plus beau du Coran — sur la lumière: « Dieu est la lumière des cieux et de la terre. Sa lumière est comparable à une niche où se trouve une lampe, etc. » (24, 35). Par là aussi Nūrī nous introduit au royaume du langage symbolique dont nous allons parler à présent.

II. Niffarī ou les symboles de l'expérience.

Il est incontestable que le verset sur la Lumière a joué un rôle important dans la naissance, en Islam, d'un langage symbolique, mais il a révélé, en même temps, les limites que ce langage se donnait. Le symbolisme de ce verset a ceci de remarquable qu'il vise Dieu lui-même. Par là aussi il mettait la conscience musulmane dans une situation intenable dont elle a cherché à sortir par des échappatoires.

« Allah propose des paraboles aux hommes », dit le Coran à la fin de ce verset. Or que cette parabole vise Dieu, cela est apparemment

incontestable: « Dieu *est* la lumière... *Sa* lumière *est* comparable à... » Pourtant, la conscience musulmane ne pouvait admettre que Dieu puisse être comparable à quelque chose de créé, fût-il la lumière elle-même. N'est-il pas dit dans le Coran: « Rien n'est à Sa ressemblance » (42, 11) ? Bien plus, ordre est donné explicitement aux hommes de ne pas proposer des paraboles au sujet de Dieu: *Lā taḍribū li-Lāhi al-amṯāl* que Blachère traduit par « n'attribuez donc point à Allah des semblables » signifie plutôt, comme dans d'autres versets (17, 48; 25, 9, 39): « Ne formulez point de paraboles au sujet de Dieu » (1). Ainsi l'entend Tirmiḏī Ḥakīm dans un texte dont nous avons donné plus haut la traduction. Comment alors fallait-il entendre cette parabole de la lumière dont la lettre visait Dieu manifestement? Ou plutôt, comment l'exégèse musulmane a-t-elle réagi devant une telle difficulté?

On devine que ce qui est sous-jacent à cette question, c'est le problème même de la possibilité et des moyens qu'a l'homme de connaître Dieu et de parler de Lui. Dans la manière dont les soufis ont résolu ce problème va se manifester la différence entre un langage abstrait et le discours en symboles.

Au niveau du langage abstrait, on peut dire schématiquement que la pensée musulmane oscille, en général, entre le *tašbīh*, le *taʿṭīl* et le *tanzīh*, c'est-à-dire entre un anthropomorphisme grossier, un nominalisme agnosticiste et un transcendantalisme abstrait: trois attitudes intellectuelles qui sont fondamentalement identiques (2), car elles

(1) Dans le verset suivant, il est dit: *ḍaraba Allāhu maṯalan*, Dieu propose une parabole. Aussi Kasimirski traduit-il: « Ne prenez point Dieu pour objet de vos comparaisons. »

(2) Ibn Taymiya notait déjà, d'une façon très profonde, que les disciples de Ǧahm (m. 128/745) ont été amenés, par la logique même de leurs principes, à professer le *taʿṭīl* sur le plan spéculatif et le *ḥulūl* ou *ittiḥād* sur le plan pratique. Si, en effet, le langage humain ne signifie rien quand il est appliqué à Dieu, on peut aussi bien dire, note Ibn Taymiya, que « Dieu n'est rien » et « qu'Il est tout chose ». Les théologiens ǧahmites, continue-t-il, préfèrent la première proposition, parce qu'elle les satisfait davantage spéculativement, tandis que les mystiques ǧahmites préfèrent la seconde,

s'enferment, toutes les trois, à l'intérieur d'une même aporie: ou bien la parole de Dieu est incréée et l'esprit doit l'accepter dans sa littéralité intemporelle, — ou bien elle est une parole pour l'homme, dite pour être comprise dans son langage, et alors elle n'est pas incréée et n'échappe pas à la liberté qu'a l'esprit de l'entendre selon ses propres lois. Nous sommes conscient de schématiser à l'extrême, mais en fait tous les problèmes de la théologie musulmane sont, en dernière analyse, des problèmes d'exégèse; et cette exégèse, quand elle est faite dans le langage abstrait, ne dit rien d'autre sur Dieu que ce qui est dit dans le Coran (1). Seuls les mystiques ont eu quelque chose de plus ou quelque chose d'autre à dire, mais ils ne l'ont dit qu'en accédant au discours en symboles.

En effet, au niveau du discours conceptuel, les soufis ne sont guère allés plus loin que les autres. Ainsi voyons-nous leur position, dans l'exégèse du verset sur la Lumière, rejoindre ce qui avait été l'option d'un Muqātil ou d'un Ǧa'far Ṣādiq (2). Ils ont, eux aussi, introduit à l'intérieur du verset une césure détachant le « Dieu est la lumière des cieux et de la terre » du reste du verset qu'ils interprètent comme une parabole décrivant les effets de la lumière divine dans le cœur des croyants. Comme s'il n'y avait aucun rapport entre ces effets décrits en parabole et la lumière divine dont ils procèdent et sur laquelle, selon eux, aucune parabole ne pourrait être dite! Faute d'une notion exacte de l'analogie, qui est absente de toute la théologie musulmane, les soufis n'ont pas compris, au plan conceptuel, que parler de l'action de Dieu

---

car il est difficile de « rechercher, d'adorer et d'aimer quelque chose qui n'est rien ». « Aussi disait-on, note Ibn Taymiya, que les théologiens ǧahmites n'adorent rien tandis que les soufis ǧahmites adorent toute chose » et professent le *ḥulūl*, c'est-à-dire le contraire même de ce qui est connoté par le concept de *ta'ṭīl*, base du ǧahmisme (v. IBN TAYMIYA, *Maǧmū'at al-rasā'il wa-l-masā'il*, t. I, p. 70). On voit par cet exemple combien les divers systèmes convergeaient vers une même problématique, celle du langage religieux.

(1) Elle se refuse même à dire plus, comme nous l'avons constaté à propos du conflit entre Nūrī et Ġulām Ḫalīl.

(2) V. plus haut, pp. 95, 172 et 174.

dans le cœur c'était en réalité parler *aussi* de Dieu lui-même puisque c'est dans et par cette action que Dieu se manifeste à l'homme. Cette incompréhension venait du fait que, pour eux, parler de Dieu « en paraboles » signifiait lui donner des ressemblances ; autrement dit, elle venait du fait qu'ils *concevaient* tout symbole en termes d'image. Or donner à Dieu des images, c'est en effet instaurer le règne des idoles.

Pourtant Tirmiḏī Ḥakīm avait dit que le symbole c'est parler du *ġayb* en terme de *šāhid*, parler de ce qui est inaccessible aux sens avec les mots des réalités présentes, donc parler du *bāṭin* en termes du *ẓāhir*. Or qu'y a-t-il de plus *ġayb* que Dieu lui-même, Dieu qui est dit être « le patent et le caché » *(al-ẓāhir wa-l-bāṭin)* (37, 3) ? Ces deux catégories de *ẓāhir* et *bāṭin* étant parmi les plus fondamentales en soufisme, on voit dans quelle ligne d'expression symbolique les soufis auraient dû s'engager.

En fait, tout en s'y refusant spéculativement, ils y sont venus concrètement, quand ils ont été amenés à parler, non pas de l'idée qu'ils se faisaient de Dieu, mais de l'expérience qu'ils en avaient. Ils ont parlé de Dieu « en paraboles » (1) en parlant, par symboles, de son action dans leur cœur. C'est en cela qu'ils ont dit quelque chose de plus ou d'autre que ce qui est dit dans le Coran. Il nous reste donc à montrer comment, dépassant la simple exégèse du Coran et brisant précisément le cercle de l'aporie dans laquelle s'était enfermée la pensée musulmane, les soufis ont inventé, à l'intérieur de ce qui était leur expérience personnelle, un langage nouveau pour parler de Dieu, de ce Dieu auquel les théologiens de toutes tendances refusaient le droit de se manifester ailleurs que dans son Livre et qui continuait de parler dans le cœur des pauvres *(fuqarā)* brûlé par l'amour.

a) *Eléments bio-bibliographiques.*

Selon la méthode suivie tout le long de ce travail, nous nous attacherons, ici aussi, à l'analyse d'une œuvre bien déterminée, convaincu

---

(1) Nous prenons ici le mot « parabole » au sens coranique qui englobe aussi le symbole.

que la meilleur manière de saisir un mouvement de pensée c'est, non pas d'entrer dans un courant anonyme, mais d'interroger tel ou tel de ses représentants les plus marquants. Notre guide sera Niffarī « le confident de Dieu » dans le dialogue « entre deux essences », comme dit de lui Šuštarī, le poète andalou, disciple d'Ibn Sab'īn (1). Pourquoi lui plutôt qu'un autre? D'abord, parce que Niffarī, comme Muqātil ou Ḫarrāz ou Nūrī, est un auteur inconnu ou mal connu ou même méconnu de ceux qui s'intéressent à l'histoire de la mystique musulmane. On chercherait vainement son nom dans les derniers ouvrages parus sur cette matière (2). Son œuvre a été, certes, éditée et remarquablement traduite en anglais par Arberry (3), mais elle a très peu retenu l'attention des lecteurs et n'a pas permis à Niffarī de conquérir la place qu'il mérite dans l'idée que l'on se fait de la mystique musulmane. Cette œuvre est, en effet, difficile, sibylline, déconcertante même, et c'est sans doute ce qui explique son insuccès, non seulement de nos jours, mais même dans le passé chez les musulmans.

Mort dans la seconde moitié du IVe/Xe siècle (4), sa trace se se perdra trois siècles durant, au point que Massignon, impressionné sans doute par le silence de tous les hagiographes anciens (5) — un

---

(1) V. notre article « Al-Niffarī ou l'homme en dialogue avec Dieu », paru dans *Les Cahiers de l'Oronte*, III, 1965, pp. 13-27.

(2) Il n'est mentionné ni par H. Corbin dans *Histoire de la philosophie musulmane* (1964) ni par Anawati-Gardet dans *Mystique musulmane* (1961), pour ne citer que les dernières publications sur le sujet.

(3) Dans la collection *Gibb Memorial*, N.S., IX, 1935, accompagné d'un commentaire très riche qui donne le meilleur de ce que contient celui de Tilimsānī.

(4) La date de sa mort est inconnue. L'auteur du *Kašf al-ẓunūn* (éd. Flügel, VI, p. 235) la situe, sans preuve, en 354/965. Or cette date ne peut être retenue, attendu que certaines révélations de Niffarī sont datées de 566 (v. Arberry, Introduction, p. 1 et Ateš, *Belleten*, XVI, 1952, p. 75).

(5) Ce silence fait que nous ne savons presque rien sur Niffarī, sinon qu'il devait être originaire de Niffar — la fameuse Nippūr des Babyloniens — et qu'il mena une vie itinérante, ce qui lui vaut le titre de *sā'iḥ* que lui donnent certains manuscrits. D'après Tilimsānī, il serait mort en Égypte, après avoir séjourné à Nīl (en Irak) et à Baṣra. D'autre part, nous ne sommes même pas fixés sur son nom. D'ordinaire on

silence qu'on croirait concerté — mit en doute l'ancienneté de l'œuvre et la jugea tardive. Et ce n'est qu'au XIIIe siècle qu'elle est repérée par Ibn ʿArabī (m. 638/1240), lequel la cite plusieurs fois dans ses *Futūḥāt makkīya* (1). A cette date Niffarī reparaît subitement sur la scène: cité par Ibn ʿArabī, il est lu par Šāḏilī (m. 656/1258), commenté par ʿAfīf al-Dīn al-Tilimsānī (m. 690/1291) et évoqué par Šuštarī (m. 650/1252) parmi les « esclaves d'amour » de l'hermétisme, dans un poème fameux qui est une vision transhistorique des chaînons reliant le mysticisme musulman aux sages hermésiens de la Grèce (2).

Telle est donc la première raison pour laquelle nous avons choisi pour guide Niffarī: il nous introduit dans un monde nouveau, inconnu pour beaucoup de nos lecteurs. La seconde touche plus directement à notre sujet. De quoi s'agit-il? Nous l'avons dit plus haut, le langage mystique prend corps dans un vocabulaire technique, dans des images et dans des symboles. Ces symboles, nous les avons rencontrés tout le long de notre cheminement, à peine ébauchés mais présents en filigrane aussi bien chez Muqātil Ibn Sulaymān que chez Tirmiḏī Ḥakīm, Ǧaʿfar Ṣādiq ou Šaqīq Balḫī; l'œuvre de Nūrī nous a conduits au seuil où l'image prend tout à coup la densité du symbole. Mais pour entrer pleinement dans le royaume du symbole, il ne servirait de rien de s'arrêter

l'appelle Muḥammad Ibn ʿAbd-al-Ǧabbār al-Niffarī. Or dans l'*incipit* d'un manuscrit de Bursa découvert par Ateš et dont il sera parlé plus bas, il est question d'un *šayḫ* Muḥammad Ibn ʿAbd-al-Ǧabbār Ibn Ḥasan al-Baṣrī, soufi théologien *(mutakallim)* qui aurait été le compagnon *(fī ṣuḥba)* d'un autre *šayḫ*, ascète et itinérant, Muḥammad Ibn ʿAbdallah al-Niffarī dont il aurait transcrit les visions. Mais dans le même manuscrit, il est question aussi de Muḥ. Ibn ʿAbd-al-Ǧabbār al-Niffarī. On note la même confusion dans un autre manuscrit d'Istanbul (Haci Mahmud 2406) où, en plus, Muḥ. Ibn ʿAbd-al-Ǧabbār est appelé *al-Miṣrī*. Nous pensons avec Ateš qu'il y a deux personnages, l'un, le visionnaire, Muḥammad Ibn ʿAbdallah al-Niffarī, et l'autre, son *rāwī*, Muḥammad Ibn ʿAbd-al-Ǧabbār al-Baṣrī. Les manuscrits en ont fait un seul personnage, car il est impossible de douter de l'unité de style et d'inspiration de l'œuvre.

(1) V. références dans ARBERRY, *loc. cit.*, pp. 8-11.

(2) V. *Dīwān*, éd. Našār, p. 75 et MASSIGNON, *Opera minora*, t. II, pp. 409, 419; *Dīwān* de ḤALLĀǦ, pp. 137-138.

aux jalons parsemés sur la route qui y mène. Il faut se situer au terme de cette route, là où, achevant son développement, le mouvement manifeste son sens et reçoit sa meilleure expression. Tel est précisément le cas de l'œuvre de Niffarī. Écho de toute la tradition soufie antérieure — surtout de l'École de Ḥallāǧ —, cette œuvre apparaît comme un aboutissement et comme un moment privilégié du langage symbolique. Elle est la dernière grande œuvre écrite par le dernier grand mystique d'une certaine École, celle qui a commencé avec Ḥasan Baṣrī et qui a pris fin avec la rédaction des grands manuels classiques du soufisme, vers la fin du IVe siècle de l'Hégire, époque qui coïncide avec le développement des Confréries.

De quoi est composée l'œuvre de Niffarī? Les manuscrits connus jusqu'ici et qui avaient été utilisés par Arberry contenaient deux parties principales: l'une appelée *Mawāqif* et l'autre *Muḫāṭabāt.* Mais depuis, d'autres manuscrits ont été découverts qui indiquent que cette œuvre est plus ample. En effet, dès 1952, on savait par un article de Ateš (1) qu'à Konya et Bursa existaient trois manuscrits dont le contenu différait quelque peu de l'œuvre éditée; mais l'analyse d'A. Ateš était trop succinte pour donner une idée des différences et de l'importance de cette découverte. L'année suivante, Arberry lui-même qui n'avait pas pris la peine de contrôler les manuscrits signalés par Ateš, découvrait dans la bibliothèque Chester Betty un autographe de Niffarī et publiait dans *BSOAS* (2) dix pages d'un texte nouveau dont la structure différait de celle des *Mawāqif* et des *Muḫāṭabāt.* Nous-même, enfin, sur les indications fournies par F. Sezgin, avons découvert à Istanbul, dans la bibliothèque Haci Maḥmud No 2406, un nouveau manuscrit très important puisqu'il contient la totalité de l'œuvre signalée dans les autres manuscrits. Ce manuscrit, de format moyen (15 lignes par page), écrit en *nasḫī* très

(1) Paru dans *Belleten*, d'Ankara, vol. 16, 1952, pp. 49-128 (les pages 74-78 sont consacrées à Niffarī).

(2) *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 15, 1953, pp. 29-42, sous le titre de *More Niffarī.*

lisible, n'est pas daté, mais l'encre et le papier montrent qu'il est récent(1). En voici l'analyse détaillée qui soulignera les parties neuves et l'importance de ce qui est encore inédit de l'œuvre de Niffarī (2).

1) Fol. 1 a - 88 b : le texte de *Mawāqif*, tel qu'il est édité par Arberry et commenté par Tilimsānī. A noter cependant que le chapitre intitulé *Muḫāṭaba wa-bišāra wa-īḏān al-waqt* que Tilimsānī ne connaît pas et qu'Arberry a rejeté à la fin du livre est situé ici au centre des *Mawāqif*, fol. 39 b - 42 b, comme dans certains mss. utilisés par Arberry (v. p. 7).

2) Fol. 88 b - 89 a : un texte de 11 lignes commençant par les mots: *wa min kalāmihi.*

3) 89 a - 90 a : *Bābu-l-ḫawāṭir wa-aḥkāmiha.* Chapitre sur les pensées du cœur et leurs statuts. En voici le début: « Les pensées sont, quant à leur réalité, les variations du cœur qui en est, seul, le lieu. Quant à la variation du cœur, elle se divise en deux: bonne ou mauvaise. Il n'y en a pas une troisième... Or le cœur lui-même est double: il y a le cœur marqué par la science *('ilm)* et qui connaît le bien et le mal par la promesse et la menace (divines), et il y a le cœur marqué par la gnose, extatique, qui connaît le bien et le mal par les déterminations de l'extase qui révèle les signes de la volonté divine... »

4) Fol. 90 b - 130 b : le texte des *Muḫāṭabāt*, tel qu'il a été édité par Arberry.

5) Fol. 130b -132 b: *Wa-hāḏih maqāla fi-l-qalb 'āliyatu-l-ḥukm.* Traité sur le cœur en tant qu'il est le lieu du regard de Dieu et sur la différence entre la communication par le regard et l'audition de la parole. Analyse très dense et très technique des divers modes de l'expérience: « Le regard

---

(1) L'original sur lequel il a été copié doit donc exister dans l'une des bibliothèques d'Istanbul.

(2) A noter le titre général de *Mawāqif al-ma'ārif*, et l'attribution de l'œuvre par le copiste à Ṣadr al-Dīn Fatawī (sic) (mais sans doute faut-il lire Qunawī). Cette attribution au fameux Ṣadr al-Dīn Qunawī (ou Qunyawī) est d'autant moins explicable qu'à l'intérieur du manuscrit, il n'est plus question que de Niffarī.

dit parfois à celui qui regarde ce qu'aucune expression ne peut dire et qu'aucune explication ne peut traduire... Mais le pouvoir de l'audition de la parole est plus contraignant que celui du regard. »

6) Fol. 132 b - 138 a : *Wa-min ḫaṣā'iṣ kalāmihi fī-l-maḥabba.* Petit traité sur l'amour réciproque de Dieu et de l'homme.

7) Fol. 138 a - 139 a : *Wa-min kalāmihi.* « Paroles qui lui ont été communiquées par don et faveur de Dieu, à Baṣra, en l'an 359 h. » Publié par Arberry dans *BSOAS.*

8) Fol. 139 b - 169 a : « *Mawāqif* li-'Abd-al-Ǧabbār al-Miṣrī »(1). C'est ici la partie inédite la plus importante, puisqu'elle nous donne comme un second livre des *Mawāqif* dans lequel sont transcrits les récits des visions que Niffarī a eues vers 366, tandis que le premier livre, édité par Arberry, contient les *Mawāqif* vécues vers 359. Voici la liste de ces 66 *Mawqif* (le premier livre en contient 77) :

1. Mawqif istiwā' al-ma'rifa, 2. m. al-maqāmāt, 3. m. raḥmat al-ḫalq, 4. m. 'uhūd al-anbiyā', 5. m. waṣāya al-awliyā', 6. m. al-īmān, 7. m. al-asmā', 8. m. al-ma'ānī, 9. m. nafsī, 10. m. al-dunyā, 11. m. al-humūm, 12. m. al-ǧalāl, 13. m. al-ǧamāl, 14. m. al-kamāl, 15. m. min ma'rifatihi 'alayya, 16. m. al-ma'rifa, 17. m. mā ḫalaqa, 18. m. al-mawāqif, 19. m. adab al-ma'rifa, 20. al-'amal, 21. m. al-ṣamt, 22. m. al-nuṭq, 23. m. al-nuṭq wa-l-ṣamt, 24. m. muḥādaṯa, 25. m. al-qulūb al-mustaqirra, 26. m. al-'ilm, 27. m. ġurbatī, 28. m. al-balā', 29. m. al-'āfiya, 30. m. al-qulūb, 31. m. al-nār, 32. m. 'ilmihi, 33. m. al-maǧlis, 34. m. al-hawä, 35. m. al-sirr, 36. m. ġayratihi 'alayya, 37. m. al-asmā', 38. m. al-'ulūmi kulliha, 39. m. al-ḍanā'in, 40. m. qabla « kun », 41. m. maqāmihi allaḏi lā sitra fīhi, 42. m. mahrab al-aġbiyā', 43. m. al-yaqîn al-ḥaqq, 44. m. ḥanānihi, 45. m. adab al-ḥurūf, 46. m. aqṣä kulli šay, 47. m. al-amr, 48. m. rifqihi, 49. m. ḥuǧǧatihi, 50. m. ḥaḍratihi, 51. m.

---

(1) Niffarī est appelé *miṣrī*, sans doute parce qu'il a vécu en Égypte et y serait même mort.

al-naẓar ilä waǧhihi, 52. m. al-nafs, 53. m. al-ḍamīr, 54. m. al-muǧālasa, 55. m. al-ḥuzn, 56. m. maǧlis al-ġinä, 57. m. adab al-muǧālasa, 58. m. ḥadratihi allati tumtaḥanu fīha al-asmā' wa-taḥtariqu fīhā al-'ilm wa-l-'ulamā', 59. m. al-siyāḥa, 60. m. maǧlis al-'azīz, 61. m. mā bada wa-mā yabdū, 62. m. al-abwāb, wa-fīhi kalimātu-ṣ-ṣabr, 63. m. al-waswasa, 64. m. al-maqāmāt, 65. m. ru'yatihi al-kubrä, 66. fī sanati sittīn wa-sittīna wa-ṯalāṯi mi'a, m. al-mawāqif.

9) Fol. 169 b - 172 b : une suite d'autres *mawāqif*, antérieures aux précédentes puisqu'elles auraient été écrites au mois de Ramadan de l'an 354 H.

10) Fol. 173 a - 174 a : texte d'un *mawqif* débutant par les mots: *awqafanī fī-l-naǧāt*, et à la fin duquel on lit la note suivante: « Extrait du tome premier d'une collection d'annotations et d'additions écrites de sa main — que Dieu ait pitié de lui — parce qu'elles étaient éparpillées dans divers tomes, avec d'autres choses différentes des *Mawāqif* » (fol. 174 a).

Cette note fait comprendre de quelle manière s'est formé le *corpus* des écrits de Niffarī. Au départ, Niffarī consignait dans des cahiers *(daftar)* le fruit de ses visions. Certains de ces cahiers datent de l'Égypte, d'autres de Baṣra, d'autres encore de Madā'in. Ces cahiers ont été ensuite retranscrits en volumes un peu pêle-mêle et sans souci de l'ordre chronologique.

11) Fol. 174 b - 213 b : une suite de *mawāqif*, de *masā'il* et de *munāǧāt*, dont la plus grande partie a été publiée par Arberry dans son article du *BSOAS*.

b) *Le dialogue entre deux essences.*

L'œuvre de Niffarī a ceci de remarquable que la conscience soufie y passe du discours sur soi à un dialogue avec Dieu. En elle, ce n'est plus le mystique qui parle de sa propre expérience, mais Dieu qui l'interpelle constamment au sein de cette expérience et qui se manifeste à travers cette interpellation. Šuštarī, nous l'avons vu, caractérise cette œuvre

comme étant « un dialogue entre deux essences », entre Dieu et l'homme, et ceci souligne sa nouveauté, non seulement par rapport aux autres œuvres mystiques, mais aussi par rapport au Coran.

Certes, pour le musulman, c'est Dieu qui parle dans le Coran, mais cette parole n'est pas un dialogue avec l'homme, elle est un *tanzīl*, un « oracle » qui « tombe » du ciel et qui atteint l'homme, non pas comme un sujet interpellé, mais comme un objet à l'égard duquel Dieu manifeste son vouloir absolu. Le Prophète lui-même reçoit la révélation, non pas comme un confident à qui serait confiée une parole secrète, mais comme un instrument qui doit exécuter un ordre: « Proclame au nom de ton Seigneur » (96, 1). Une seule fois, lors de son « ascension nocturne » *(mi'rāǧ)*, Mahomet est reconnu par la communauté musulmane comme ayant eu le privilège d'une rencontre directe dans laquelle « Dieu révéla à Son serviteur ce qu'il révéla » (53, 10), c'est-à-dire quelque chose de personnel (1) différent de ce qui tombait du ciel sous forme de versets adressés à tout le monde et à personne.

Or toute l'œuvre de Niffarī se présente comme une reprise de cette expérience personnelle de Mahomet, un dialogue dans une rencontre où l'homme devient le confident de Dieu. Non seulement certaines de ses visions sont annoncées sous forme de *mi'rāǧ*, comme dans la *Muḫāṭaba* 45 où on lit: *Rabbī 'arraǧa bī ilayhi wa-qāla lī* (p. 200), mais encore Niffarī se donne un qualificatif, une *kunya* qui est bien significative: il se fait appeler par Dieu le *ǧalīs Allāh*, le convive de Dieu ou le *ṣāḥib al-ru'ya*, l'homme de la vision, tout comme Moïse est appelé le *kalīm Allāh*, l'interlocuteur de Dieu. Il nous faut lire ici l'avant-dernier chapitre des secondes *Mawāqif* pour comprendre en quel sens Niffarī entre en dialogue avec Dieu, un dialogue qui ne ressemble à aucun autre, car il est silence plus que parole: « Mon Seigneur *(mawlāyī)* me posa dans l'Arrêt de Sa vision majeure puis Il me dit: ô toi, l'homme de la vision et le convive de Dieu, où sont donc les Stations des saints et où les Arrêts

---

(1) V. plus haut à propos du commentaire de Ǧa'far Ṣādiq sur ce verset, p. 186. V. aussi R. Arnaldez, *Grammaire et théologie*, p. 318.

de ceux qui se tiennent devant Moi? Regarde comme j'ai construit le voile et comme, dans le voile, j'ai construit toutes les Stations et tous les Arrêts. Regarde: ceux-ci sont les voiles des yeux et celles-là les voiles des cœurs. — Je vis alors le Règne et le Royaume comme voiles des yeux, et je vis la Puissance et la *ǧabarūt* comme voiles du cœur. Puis Il me dit: le premier voile que déchire la vision est le voile de l'écoute *(inṣiyāṭ)* : tu écoutes Dieu attentivement et ton écoute est un voile, et dans ce voile il y a mille niveaux de profondeur. Dans chaque niveau il y a un voile et pour chaque voile il y a mille sciences *('ilm)*. Pour chaque science il y a une vision, mais la science t'enferme en elle-même et ne peut être un refuge pour toi ni contre la vision ni contre elle-même. Or si le fait d'écouter Dieu est un voile qui se déchire sur le silence devant Dieu, le silence lui-même a autant de niveaux de profondeur que l'acte d'écouter lui-même... Puis Il me dit: L'homme qui se situe au niveau de la dicibilité *(qawlāniya)* Me voit quand il parle, mais il ne Me voit pas de la même vision s'il se tait: sa vision qui est sa vérité est dans son parler, mais les vérités de son parler sont dans son silence et non dans son parler. Or toi, tu vois cela, mais lui ne le voit pas, parce que tu Me vois au-delà de tout parler et au-delà de tout agir, de toute science et de toute action.

C'est donc toi l'homme de la vision majeure, car tu vois Dieu sans aucun voile entre Lui et toi. Le parler est un voile dans la vision tout comme le savoir et l'agir. Or il est des serviteurs miens qui Me voient au-delà des voiles » (1).

Plusieurs éléments de ce texte ne s'éclaireront que plus tard, au cours de notre lecture de Niffarī; l'important pour le moment est de saisir le cadre psychologique dans lequel l'œuvre de Niffarī a pris naissance. Ce cadre, Niffarī l'appelle d'un nom qui a toute la richesse d'un symbole: c'est la *waqfa*. Littéralement, *waqfa* signifie « arrêt », « station », « halte ». Chaque dialogue est annoncé par la même formule invariable d'ouverture: *awqafanī fī... wa-qāla lī*, Il me posa dans l'Arrêt de... puis Il me dit; mais dans l'expérience de l'Arrêt, il y a en fait un double

(1) Ms. Haci Mahmud 2406, fol. 167 a-168 b.

temps: le temps de la vision où la conscience vit au-delà des déterminations catégorielles du sujet et de l'objet, et le temps du *retour* où peu à peu remonte à la mémoire ce qui a été vécu et où la parole devient possible. Écoutons plutôt Niffarī évoquer son expérience de la *waqfa:* « Et Il me dit: dis-leur: me voici de retour parmi vous. Et je dis alors "*awqafanī*"; antérieurement à ce retour, je n'avais rien à dire, car Il m'a montré le *tawḥīd* et j'étais en lui, ignorant l'anéantissement *(fanā')* et la pérennisation *(baqā')*; Il m'a fait entendre le *tawḥīd* et j'ignorais ce que j'entendais. Après cela, Il m'a rendu à ce que j'étais avant, et j'ai vu, dans ce retour, une feuille écrite dont je vous communique la lecture » (p. 79) (1).

Tilimsānī explique, dans son commentaire, qu'à cette lecture, le mystique est dans la même situation que n'importe quel auditeur: il entend les choses qu'il lit comme s'il ne les avait pas expérimentées, car elles ont été expérimentées « dans l'ignorance », comme dit Niffarī. Ce qui est « vu » ou « entendu » dans le *tawḥīd* n'est pas donné à la conscience sous forme d'objet, il est vécu au-delà des catégories psychologiques comme le *fanā'* et le *baqā'* : la conscience trouve quelque chose sans savoir quoi, car le *wuǧūd* n'est pas encore le *šuhūd*. Et ce n'est qu'au *retour*, c'est-à-dire en reprenant conscience de soi que le soufi peut parler aux autres de sa *waqfa* (2). Car, comme le dit ailleurs Niffarī, « le convive *(ǧalīs)* regarde sans que son regard revienne sur soi, il est celui qui intuitionne sans pouvoir énoncer son intuition, et qui comprend sans médiation aucune » (3).

Nous comprenons maintenant ce que signifie le mot *awqafanī*. Cependant, si le sens matériel de la *waqfa* est facile à être indiqué, il en va tout autrement de son contenu symbolique. Celui-ci ne pourra se

---

(1) Désormais nos références au texte de Niffarī, qui ne comporteront qu'un renvoi à une page, désigneront toujours l'édition d'Arberry.

(2) Nous avons utilisé, pour le commentaire de Tilimsānī sur les *Mawāqif*, le manuscrit Köprülü 785. Le texte que nous avons paraphrasé est au fol. 178 a.

(3) Ms. Haci Mahmud 2406, fol. 160 a.

manifester à nous que si nous refaisons avec Niffarī tout le cheminement qui aboutit à ce moment suprême de la rencontre où l'homme devient « convive » de Dieu.

A vrai dire, avant d'arriver à ce moment suprême, l'homme n'est pas seul avec Dieu; entre eux s'interpose ou tente de s'interposer un troisième partenaire dont la présence sous de multiples formes risquerait, si elle était acceptée, de rejeter l'homme loin de Dieu. Ce troisième partenaire dont la menace est déjà, au moment de la *waqfa*, écartée pour l'extatique, fait l'objet d'une grande partie du dialogue, car dans la *waqfa*, Dieu révèle à l'homme la vérité des étapes antérieurement parcourues par lui. Quel est le nom de ce troisième partenaire? Son nom est « légion », car quoique toujours le même, il change de visage selon les changements survenus dans l'expérience elle-même. En gros, il s'agit du monde comme événement extérieur à Dieu et à l'homme, mais cet événement prend les formes multiples qu'évoque le texte suivant: « Et Il me dit: si tu te diriges vers Moi, la science *('ilm)* se dressera sur ta route: rejette-la dans la lettre *(ḥarf)*, car elle y est incluse; si tu la rejettes, la gnose se présentera à toi: rejette-la dans la science, car elle y est incluse; la gnose rejetée, viendra à toi le *ḏikr:* rejette-le dans la gnose, car il y est inclus; et si tu rejettes le *ḏikr*, viendra à toi la louange: rejette-la dans le *ḏikr*, car elle y est incluse; et si tu la rejettes, viendra à toi la lettre dans sa totalité: rejette-la dans les noms, car elle y est incluse. Les noms viendront alors à toi: rejette-les dans le Nom, car ils en proviennent; puis le Nom qui viendra ensuite à toi, rejette-le dans l'Essence *(ḏāt)*, car il lui appartient; et si tu rejettes l'Essence, viendra à toi le « rejet » lui-même: rejette-le dans la vision, car il est de son ressort » (p. 89).

Tilimsānī qui commente ce texte, note en conclusion: « Celui qui comprendra les secrets de cette hiérarchie évoquée par l'auteur, y trouvera une échelle *(sullam)* pour monter jusqu'au sommet de la présence divine et pour descendre de là jusqu'au plus bas fond de la créaturalité *(ḫalqiya)* » (1). En fait, pour Niffarī, cette « échelle » mène à Dieu non

---

(1) *Loc. cit.*, fol. 191 b.

pas positivement, comme un moyen adéquat à l'obtention de la fin, mais négativement dans la mesure où le mystique en rejette tous les échelons, comme des obstacles qui se dressent sur son chemin (1). Il ne peut donc s'agir de purification des moyens, mais de leur abolition, afin qu'entre Dieu et l'homme ne subsiste aucune médiation, hormis le dialogue lui-même par lequel se fait la rencontre (2).

Il n'entre pas dans notre projet de parcourir avec Niffarī toute la série des médiations successivement abolies. Notre but étant ici d'épier la naissance d'un nouveau langage, nous nous arrêterons à trois d'entre elles: le *ḥarf*, le *'ilm* et la *ma'rifa*, la lettre, la science et la gnose; trois médiations principales auxquelles se rattachent, de près ou de loin, toutes les autres.

Dieu instruit Niffarī sur la nécessité d'évacuer d'entre eux ces trois médiations, et cette instruction prend souvent le ton d'une sommation qui saisit l'homme au plus profond de son être et ne lui laisse aucune échappatoire. C'est dire qu'il est extrêmement difficile et périlleux de transposer le style impératif de ce dialogue en un exposé objectif qui voudrait systématiser une doctrine. Il nous faudra citer le texte le plus souvent possible afin de mettre le lecteur à l'écoute de ce « dialogue entre deux essences ».

Il convient cependant de prévenir ici toute illusion : ce dialogue est une expérience personnelle traduite dans un style sybillin qui restera toujours en partie celé, car Niffarī a reçu ordre de ne pas communiquer aux autres les fruits de son expérience: « Mon serviteur, je te le dis et

---

(1) Pour Niffarī l'ordre des choses tout comme les déterminations des choses sont des voiles qui cachent Dieu en cachant leur signification vraie: « O Mon serviteur, c'est Moi qui ai fait apparaître toute chose et j'ai posé l'ordre des choses comme un voile sur leur signification, de même que j'ai fait de leurs limites un voile » (p. 161).

(2) Dieu dit à Niffarī: « O Mon serviteur, si je te révélais la science de l'univers et si, à travers cette science, je te révélais les réalités de l'univers, de sorte que tu Me cherches par des réalités que, Moi, je t'ai révélées, tu Me chercherais par le néant. Ni ce *par quoi* tu Me rechercherais ne te ferait arriver à Moi, ni ce que tu rechercherais *pour Moi* ne te conduirait vers Moi » (p. 165).

le répète et je te le redis soixante-dix fois: tu n'es pas autorisé à décrire la manière dont tu Me vois, ni la manière dont tu es introduit à Mon trésor, ni la manière dont tu y prends Mes sceaux par Mon pouvoir, ni la manière dont tu décèles dans une lettre une autre lettre par la force de Ma munificence » (p. 205). Si Niffarī note au jour le jour le journal de ses expériences, c'est, lui dit Dieu, « afin que cela soit un rappel pour toi et une confirmation pour ton cœur » (p. 100). Ailleurs, Dieu lui donne cet ordre: « Écris qui tu es, afin que tu saches qui tu es. Car si tu ne sais pas qui tu es, tu n'es pas des gens de Ma gnose » (p. 30). Beaucoup plus tard, Niffarī recevra cet autre ordre qui précisera de quelle manière il doit écrire: « O toi qui écris..., si tu écris en vue de quelqu'un d'autre que Moi, je t'effacerai de Mon livre; et si tu t'exprimes par autre chose que par Mon expression, je t'expulserai de Mon dialogue » (p. 136).

C'est donc clair; l'œuvre écrite est pour l'auteur lui-même et non pas pour nous, et elle est écrite dans le style même du dialogue, avec tout ce que cela comporte d'allusions non explicitées, de confidences à demi mots, d'interpellations secrètes à peine formulées. Interpréter un tel texte devient une tâche extrêmement hasardeuse. Il ne peut s'agir de l'expliquer mais de l'interroger afin de laisser venir à nous la réponse ou les réponses qu'appelle notre attente. Ainsi fait Tilimsānī qui trouve dans le texte de Niffarī une vision du monde qui est celle-là même à laquelle il a été initié à l'école d'Ibn 'Arabī.

c) *Le* ḥarf *ou le monde chiffré.*

Nous avons évoqué plus haut la naissance, chez Ǧa'far Ṣādiq, d'un langage chiffré qui est le *ǧafr* ou la signification symbolique des lettres de l'alphabet. A partir du IIIe siècle de l'Hégire le problème des *lettres* va s'amplifier jusqu'à devenir, à travers la question de l'origine incréée du Coran, le centre des débats de la théologie musulmane. En s'imposant à l'Islam sunnite, le ḥanbalisme allait, malgré lui et en dépit de son sens de la transcendance divine, diffuser dans le monde musulman un véritable culte de la lettre du Coran, élevée au niveau d'une idole divine. Des énoncés comme celui d'Ibn Ḥanbal: « ma prononciation du Coran est

incréée, *lafẓī bi-l-qur'ān ġayr maḫlūq* » (1) étaient de nature à donner au musulman le sentiment d'accéder immédiatement à une religion supérieure par la simple récitation matérielle du Coran. Par le fait même la langue arabe elle-même recevait une consécration divine, elle devenait partie intégrante de la révélation pour transformer la religion en culte de la sonorité des mots, hors du temps.

Très vite, certains soufis ont pris conscience de l'idolâtrie que cachait une telle religion et se sont insurgés contre le culte de la *lettre (ḥarf)*. Mais aucun d'eux n'a été aussi radical que Niffarī dont l'expérience prend la forme d'une abolition totale de toutes les idoles qui se sont présentées à lui sur le chemin qui menait à Dieu. Sa critique, il est vrai, ne vise pas immédiatement le culte d'un Coran *incréé*, mais elle y aboutit par un long détour au cours duquel sont tour à tour assumés puis abolis tous les êtres et l'ensemble de l'univers qui viennent au soufi sous la figure du *ḥarf*.

L'expérience du *ḥarf* est, en effet, double. En un premier moment, le *ḥarf* symbolise toute chose en tant qu'elle est *autre* par rapport à Dieu : il est *l'altérité* pure, en tant que par lui et en lui l'homme accède à la conscience que quelque chose d'autre que Dieu est et sollicite son attention. Niffarī entend Dieu lui dire : « L'autre est tout entier *ḥarf* et le *ḥarf* est tout entier autre » (p. 90). Nous traduisons par *autre* le mot *siwā* que Niffarī emploie dans le sens absolu de *tout ce qui n'est pas Dieu*. Le *siwā* vient à la conscience comme lettre, cela veut dire que tout l'univers de la créaturalité (*al-ḫalqiya*, comme dit Tilimsānī) ne commence à exister pour l'homme que pour autant que les choses, en lui, reçoivent un nom, et que le nom est, lui-même, articulé grâce aux lettres *(ḥurūf)*. En ce sens, le monde du *siwā* commence en Dieu lui-même, car l'altérité des attributs *(ṣifāt)* ne se manifeste à l'homme que grâce aux noms qu'ils reçoivent, et les noms divins reçoivent l'être par les lettres dont ils sont formés.

---

(1) V. Massignon, *Passion*, p. 592. Des docteurs comme Ibn Taymiya ont soutenu qu'Ibn Ḥanbal n'est pas responsable d'une telle doctrine qui a été répandue sous son nom. V. Laoust, *Les schismes*, p. 399.

Cette doctrine, notons-la, n'est pas propre à Niffarī. Elle avait été nettement formulée, du côté soufi, par Tirmiḏī Ḥakīm, notamment dans son *Kitāb naẓā'ir al-qur'ān* où l'on peut lire ceci: « Toutes les sciences sont contenues dans les lettres de l'alphabet, car le commencement de la science ce sont les noms divins dont proviennent et la création et le gouvernement du monde dans les limites des commandements de Dieu, de ce qu'Il a permis ou défendu. Or les noms divins eux-mêmes procèdent des lettres et retournent aux lettres. Ce trésor caché de la science, seuls le connaissent les saints dont les intelligences reçoivent de Dieu l'entendement, et dont les cœurs sont attachés à Dieu et ravis par sa divinité, là où le voile est levé devant les lettres et les attributs, c'est-à-dire les attributs de l'Essence *(ṣifāt al-ḏāt)* (1).

Quoique nulle part exposée pour elle-même, cette doctrine du rôle révélateur des lettres est impliquée par tout ce que Niffarī apprend, dans son dialogue avec Dieu, sur la nécessité d'abolir la médiation des lettres: « Et Il me dit: viendront à toi et la lettre et ce qu'elle contient — tout le monde phénoménal est contenu en elle —; dans la lettre viendront à toi mon Nom et mes noms (2), et dans mon Nom et mes noms, il y a mon secret (3) ainsi que le secret de la genèse des choses » (p. 112). Il y a ainsi une hiérarchie dans les choses qui viennent à l'apparaître *(ẓuhūr)*, mais le *ḥarf* joue par rapport à elles le rôle d'englobant (4). En ce sens, le *ḥarf* prend, dans le vocabulaire technique de Niffarī, une dimension qu'il n'a pas chez les autres mystiques musulmans. Élevé au rang d'une véritable hypostase, il symbolise la totalité de ce qui est englobé dans le discours humain (5): « Ce qui est dicible, s'entend dire

(1) Ms. Alexandrie Ǧ 3585, fol. 67 a.

(2) La distinction entre les noms divins et le Nom divin par excellence est classique: tandis que les noms ont été révélés aux hommes, le Nom reste caché et n'est révélé qu'aux initiés.

(3) C'est-à-dire, explique Tilimsānī, le secret de Mes attributs (*ṣifāt*).

(4) *Al-ẓāhir wa-l-bāṭin fī-l-ḥarf*, la totalité de l'être, dans son extériorité et son intériorité, est contenue dans la lettre (p. 169).

(5) *Law ǧama'ta al-nuṭqiya fī ḥarf*, Si tu englobais la totalité de ce qui est dicible dans la lettre..., p. 150.

Niffarī, te renvoie à la dicibilité *(qawliya)*. Or la dicibilité est diction, la diction est *ḥarf* et le *ḥarf* est conjugaison *(taṣrīf)* » (p. 59). Dieu conjugue l'apparaître des choses, en tant que, par le *ḥarf*, Il leur donne leurs multiples formes (1): « Et Il me dit: je combine chaque paire de lettres par un attribut d'entre Mes attributs, et tous les univers sont venus à l'existence par la combinaison qu'ils reçoivent des attributs. Cependant l'attribut lui-même est indicible, parce qu'il est l'élément actif. Il fonde les significations *(maʿānī)* grâce auxquelles sont composés les noms » (p. 107). Les lettres sont donc le tissu de l'être, en tant que, par la parole, les choses reçoivent un nom qui révèle leur signification: « Et Il me dit: toute énonciation qui vient à l'apparaître, c'est Moi qui l'ai causée et ce sont mes lettres qui l'ont composée; considère-la: elle ne transcende pas la langue de ce qui est visible et connaissable; or, je ne suis ni l'un ni l'autre, et mon attribut leur est dissemblable » (p. 56).

Nous comprenons maintenant en quel sens Niffarī peut dire que « toute chose est lettre ». Entre l'esprit et le monde du visible et du connaissable, le *ḥarf* est la médiation, la langue par laquelle l'esprit nomme les choses tandis que les choses se révèlent à lui dans leur singularité: « Et Il me dit: si tu te tiens près de Dieu, tu verras ce qui va vers le bas et ce qui s'élève vers le ciel. La lettre viendra à toi avec tout ce qu'elle englobe, et toute chose te parlera par sa langue. Chaque chose t'appellera à elle-même et chaque espèce te réclamera pour sa propre espèce » (p. 86). C'est en tant que *ḥarf* que les choses s'ordonnent les unes par rapport aux autres, se conjugant et s'explicitant les unes par les autres: « Et Il me dit: la science est une lettre qui n'est conjuguée que par l'action; l'action est une lettre qui n'est conjuguée que par l'intention droite *(iḫlāṣ)*; l'intention droite est une lettre qui n'est conjuguée que par l'endurance *(ṣabr)* et l'endurance est une lettre qui est conjuguée par la soumission » (p. 90). Le *ḥarf* est donc la médiation universelle, médiation qu'évoque admirablement bien cette formule

(1) Tilimsānī: La conjugaison est l'acte par lequel Dieu varie la forme des choses.

dont le sens s'éclaire par tout ce que nous venons d'écrire. « Et Il me dit: j'ai posé le *ḥarf* devant l'univers, et l'intelligence devant le *ḥarf* » (p. 115). C'est ce que nous avons appelé le premier moment de l'expérience du *ḥarf*, c'est-à-dire le *ḥarf*, non pas comme une chose singulière ni comme une notion que l'on peut définir abstraitement, mais comme le symbole ou le chiffre de tout l'univers, en tant qu'il se présente à la conscience comme *autre* par rapport à Dieu.

Or il y a un second moment de l'expérience du *ḥarf:* moment dans lequel le *ḥarf* révèle son altérité comme radicalement incompatible avec la quête de l'Absolu, et donc la nécessité de son abolition comme médiation. De l'équation qui faisait du *ḥarf* l'égal du *siwä*, toute chose étant lettre et la lettre étant toute chose, découle, en effet, une seconde équation que Niffarī s'entend formuler en ces termes: *al-ḥarf ḥiǧāb*, *wa-l-ḥiǧāb ḥarf*, la lettre est voile et le voile est lettre (p. 114). Dans le premier moment de l'expérience, l'altérité des choses venait à la conscience en s'ordonnant selon la hiérarchie même de leur *ibdā'*, de leur genèse, et les choses s'éclairaient les unes par les autres. Aussi Niffarī pouvait-il dire: « Les noms sont la lumière des lettres, et les choses nommées, la lumière des noms » (p. 171), ou encore: « Toute chose est englobée dans sa signification, et sa signification est englobée dans son nom. Si donc tu sors de *ton* nom et de *ta* signification, ce qui est emprisonné dans *son* nom et *sa* signification n'aura plus aucune prise sur toi » (p. 94). Dans le second moment de l'expérience, il s'agit précisément de sortir des choses en remontant l'échelle par laquelle s'était opérée leur descente: « Et Il me dit: si tu sors de la lettre, tu sortiras des noms; si tu sors des noms, tu sortiras des choses nommées; si tu sors de celles-ci, tu sortiras de tout ce qui est venu à l'apparaître *(ẓuhūr)*, et si tu sors de ce dernier, je parlerai et tu entendras, j'appellerai et tu répondras » (p. 37).

Il y a une première sortie de la lettre qui n'est pas encore l'abolition totale de sa médiation, mais un exode de l'extériorité de la lettre *(ẓāhir)* vers son intériorité *(bāṭin)*. Il est fait allusion à cette double dimension de la lettre dans un texte d'inspiration morale qui se réfère au bien et au mal comme deux pôles possibles du *ḥarf:* « La lettre, est-il dit, se

meut dans le sens du dessein *(qaṣd)* » (p. 121), la même lettre *ǧ* peut renvoyer soit à *ǧanna* (paradis) soit à *ǧaḥīm* (enfer), selon que le dessein que l'on porte en soi est bon ou mauvais, c'est-à-dire, en fait, suivant que l'on reste à l'extérieur de la lettre ou que l'on va vers son intériorité: « Et Il me dit: quels sont les gens de l'enfer? Je répondis: les gens de l'extériorité de la lettre. Il reprit: et quels sont les gens du paradis? Je répondis: les gens de l'intériorité de la lettre. Il dit: qu'est-ce que l'extériorité de la lettre? Je répondis: une science qui ne conduit pas à l'action; — et qu'est-ce l'intériorité de la lettre? Je dis: une science qui conduit à la réalité *(ḥaqīqa)* » (p. 122).

Nous analyserons plus loin le rapport de la science *('ilm)* à la lettre. La science est la seconde médiation à évacuer quand on en a fini avec la lettre. Car si par le biais de son intériorité, le *ḥarf* a une certaine valeur positive — celle de conduire au paradis —, considéré dans sa totalité comme le symbole de l'altérité par rapport à Dieu, il est un voile qui barre l'horizon du regard et un obstacle dont il faut se débarrasser en premier lieu: « Et Il me fit tenir devant Sa face, puis Il me dit: rejette le *ḥarf* derrière toi, sinon tu iras à l'échec, car il t'attirera à lui. La lettre est voile, la totalité de la lettre est voile, et voile aussi ses parties. La lettre ne Me connaît pas, ni ce qui est dans la lettre, ni ce qui provient de la lettre, ni ce qui conduit à la lettre. Car le sens sur lequel la lettre peut informer est lettre, et le chemin vers lequel elle conduit est lettre aussi » (p. 90). La lettre ne peut donc pas mener à Dieu, elle n'est pas, finalement, un chiffre dans lequel on peut lire la Transcendance. Pour trouver Dieu, il faut « sortir » de la lettre » car « la lettre ne peut entrer en la Présence divine, et les familiers de la Présence dépassent la lettre et ne s'y arrêtent pas » (p. 118).

Comment se fait ce dépassement ou cette sortie de la lettre? A cette question il ne peut être répondu d'une façon immédiate et particulière. Le *ḥarf* étant le symbole du *siwā*, c'est-à-dire de tout ce qui est *autre* par rapport à Dieu, la sortie de la lettre prendra les formes multiples et particulières du dépassement des figures singulières dans lesquelles le *siwā* vient à la conscience. Parmi ces figures, il y en a deux sur lesquelles

Niffarī insiste tout particulièrement: ce sont le *'ilm* et la *ma'rifa*, la science et la gnose. Sortir du *siwä* qui est *ḥarf* sera donc tout spécialement sortir de la science et de la gnose. Mais avant d'aborder l'étude de cette double sortie, il nous faut considérer une dernière question concernant le *ḥarf:* celle de son rapport au Coran.

Nous reconnaissions plus haut qu'en s'attaquant au *ḥarf*, Niffarī ne visait pas directement le culte d'un Coran considéré comme *incréé*. En fait, on voit bien que le Coran n'échappe pas à l'abolition universelle du *siwä*, puisqu'il est lui aussi un *ḥarf*. En effet, si les noms de Dieu sont, eux-mêmes, un *ḥarf* qu'il faut dépasser (1), à plus forte raison faudra-t-il « sortir » de la formulation matérielle de ces noms pour aller à Celui qui, à travers ces noms, se révèle. C'est dans cette perspective qu'il faut interpréter les passages dans lesquels Dieu appelle Niffarī à choisir entre le Coran et Lui-même. Dans ce choix est soulignée l'altérité du Coran par rapport à Dieu, et donc aussi la nécessité de son dépassement comme médiation se situant du côté du *siwä* et du *ḥarf:* « Et Il me dit: la nuit est pour Moi et non pour le Coran que l'on récite » (p. 62); « Tu veux veiller la nuit et tu veux réciter des sections entières du Coran. Dans ce cas, tu ne veilles pas. Car seul veille celui qui le fait pour Moi et non pour une Oraison déterminée ou pour réciter une partie bien connue du Coran. Celui-là, je le reçois face à face. Il se tient debout par Ma subsistance, ne souhaitant rien ni pour Moi ni de Moi. Si je veux lui parler, je lui parlerai, et si je veux lui faire comprendre, je lui ferai comprendre » (pp. 203-204). L'homme appelé à entendre la parole de Dieu directement par-delà le Coran est l'homme qui a dépassé précisément « la religion du livre » (2), qui s'est libéré de toutes les idolâtries qu'impose le *ḥarf*

---

(1) « Si tu Me vois sans voir Mon nom... tu es Mon serviteur. Si tu vois Mon nom sans Me voir, ton action n'est pas pour Moi et tu n'es pas Mon serviteur » (p. 41).

(2) Il est à noter que, contrairement à l'usage musulman, Niffarī cite très peu le Coran: en tout, sept citations, quatre dans les *Mawāqif* et trois dans les *Muḫāṭabāt*. Cependant, à ceux dont la religion reste au niveau du *ḥarf*, Niffarī reconnaît le droit de se contenter de la récitation du Coran: « Si tu es des gens du Coran (*min ahl al-qur'ān*), ta porte est sa récitation et tu ne peux arriver (à Moi) qu'à travers elle »

et qui « se tient debout », devant Dieu, c'est-à-dire qui est déjà dans la *waqfa*. Mais on n'arrive à un tel sommet qu'après avoir parcouru un long chemin et aboli toutes les médiations.

d) *De la science à l'ignorance.*

Abolir la lettre, c'est saper les fondements sur lesquels repose la société des savants telle qu'elle s'est constituée comme classe cléricale en Islam. Il n'est pas vrai, en effet, que l'Islām soit une société sans classes ni une religion sans cléricature. Sans parler de la noblesse religieuse de ceux qui se disent les descendants du Prophète, il est certain que très vite s'est constituée en Islām une classe cléricale qui empruntait ses titres de noblesse à la science religieuse qu'elle détenait et qui s'efforçait de maintenir la masse dans le culte de la lettre pour mieux lui faire sentir le besoin qu'elle avait d'une science qui fixe les limites du permis et du défendu et donne des assurances sur l'Au-delà. Cette science est le *'ilm* et ceux qui la détiennent sont les *'ulamā'* que la langue commune a illustré en Occident sous le nom de *ulémas*. L'image qu'évoque ce mot est celle d'une caste. En vérité, c'est aussi une figure de la conscience religieuse que démasque Niffarī comme figure inauthentique avec autant de rigueur qu'il a démasqué l'idolâtrie du *ḥarf*.

Nous avons déjà noté qu'il y avait un lien direct entre *'ilm* et *ḥarf*, entre la science et la lettre: « Si tu t'achemines vers Moi, disait Dieu à Niffarī dans un texte cité plus haut (1), la science se dressera sur ta route: rejette-la dans la lettre, car elle y est incluse. » Cette science est la connaissance tournée vers les *ma'lūmāt* (2), vers les choses connaissables, c'est-à-dire précisément vers le *ḥarf* ou le *siwā* qui symbolisent la totalité de ce qui n'est pas Dieu ou l'altérité pure: « La lettre, lit-on encore, est le guide de la science et la science, la mine de la lettre »

(p. 133). L'expression *min ahl al-qur'ān* indique qu'on peut sortir de cette catégorie ou qu'au moins cette détermination n'englobe pas toutes les catégories de croyants.

(1) V. p. 361.

(2) V. pp. 150, 164, 168: « Ne te tiens pas dans la science: elle te détournera vers les *ma'lūmāt*. »

(p. 117). C'est en effet sur la multiplicité et l'altérité des choses que se règle la science et c'est par la science que cette multiplicité envahit la conscience (1). L'homme de la science est étranger à lui-même et à sa science, car cette science n'est pas à lui, « elle est chez les autres », dit Niffarī (p. 10). N'est-elle pas, en effet, la science du permis et du défendu (p. 15) que l'on reçoit des autres par *taqlīd*? (2) Et parce qu'elle se situe ainsi au niveau de l'action morale, ceux qui la détiennent sont des *ahl al-mā' wa-l-ẓill*, gens qui ne pensent qu'à l'eau et à l'ombre (3): en ce bas monde, ils sont perdus dans la multiplicité des commandements de la Loi — autre forme du *ḥarf* —, et dans l'Au-delà ils seront distraits de Dieu par la variété de ses récompenses. Ils seront donc de toute manière et pour toujours étrangers à Dieu et à eux-mêmes: « La science, lit-on, se situe dans l'éloignement qui en est la détermination *(ḥadd)*; et si l'homme de la science quitte la vision de son éloignement, il est brûlé » (p. 15), de la même manière que « la Présence divine brûle la lettre dans laquelle sont l'ignorance et la science » (p. 118). Aussi la science se situe-t-elle du côté de la *ġayba*, de l'absence: elle est autre *(siwä)* par rapport à Dieu, tout comme le *ḥarf* était autre.

Or à cause de cette altérité, la science doit être dépassée, comme est dépassée la Loi sur laquelle se fonde la science. Dans le texte suivant sont soulignés et le rapport de la science à la Loi et le dépassement de celle-ci dans l'accès à une connaissance gnostique de Dieu, le *ta'arruf*: « Et Il me dit: interroge-moi et dis: Seigneur, comment dois-je m'attacher à Toi afin que, quand viendra mon jour, Tu ne me tortures pas par Ta torture et Tu ne détournes pas de moi Ton visage par lequel Tu viens à moi. — Et alors je te répondrai: attache-toi à la Loi dans ta science et ton action, mais attache-toi à la révélation que tu reçois

(1) V. com. de Tilimsānī, fol. 228 b où on lit: *maqām al-'ilm ġayriya maḥḍa* (cf. fol. 66 a).

(2) « La science est tout entière *amr* et *nahī*, ordre et prohibition », dit Niffarī. V. *BSOAS*, *op. cit.*, p. 41.

(3) V. *BSOAS*, p. 38. Niffarī fait allusion au Coran: « En vérité, les pieux seront parmi des ombrages et des sources, et des fruits qu'ils convoiteront » (77, 41-42).

de Moi dans l'expérience de ton cœur, et sache que si je me révèle à toi, je n'accepterai plus de toi, du côté de la Loi, que ce que t'apporte l'acte par lequel je me révèle à toi. Car désormais tu es des gens de Mon dialogue: tu M'entends et tu sais que tu M'entends, et tu vois toute chose venant de Moi » (pp. 22-23). L'abolition de la Loi n'est pas son abrogation immédiate et négative: elle est plutôt un dépassement progressif qui rend caduque telle ou telle partie de la Loi, en fonction du progrès accompli dans l'expérience mystique: « Mon auto-révélation *(ta'arrufī)*, précise Dieu à l'intention de Niffarī, n'exige pas que tu abandonnes Ma Loi, mais exige que tu abandonnes telle loi plutôt que telle autre » (p. 23). La Loi est, en effet, une *āla*, un instrument, et comme telle, elle ne peut être valable partout et toujours. Vient même un jour où le mystique se sent emporté hors des limites régis par la Loi, comme le notait Ḥallāǧ dont la doctrine a fortement influencé Niffarī: « Sache, disait Ḥallāǧ, que l'homme se maintient sur le plan de la Loi aussi longtemps qu'il n'a pas abordé les étapes *(mawāqif)* (1) réalisant la proclamation de l'Unité. Mais dès qu'il y parvient, la Loi se trouve abolie à ses yeux, et il ne se préoccupe plus que des lueurs jaillissant de la source de la Vérité » (2).

Le moment de la figure religieuse du *'ilm* est celui où l'homme se maintient encore au plan de la Loi. Aussi l'abolition de celle-ci va de pair avec le dépassement de la science. Paradoxalement, Niffarī entend ce dépassement comme une entrée dans le *ǧahl*, dans l'ignorance. Pour comprendre ce paradoxe, il faut noter qu'il y a, en réalité, une double science: l'une antérieure et opposée à l'ignorance, et l'autre postérieure et pour ainsi dire identique à l'ignorance: « Et Il me dit: la science dont l'opposé est l'ignorance, est la science du *ḥarf*; l'ignorance dont l'opposé est la science, est l'ignorance du *ḥarf*; sors du *ḥarf*, tu sauras d'une science qui n'a pas d'opposé: c'est la science seigneuriale, et tu auras une ignorance qui n'a pas d'opposé: c'est la certitude véridique. Et Il me dit:

(1) On notera ce mot dont Niffarī fera le titre de ses révélations.

(2) *Akhbār al-Ḥallāj*, p. 91, nº 47.

si tu sais d'une science qui n'a pas d'opposé et si tu ignores d'une ignorance qui n'a pas d'opposé, tu n'es plus ni terrestre ni céleste » (p. 91) Les gens de la terre sont, en effet, perdus dans l'insouciance et la recherche de leurs intérêts matériels, ceux du ciel sont occupés par leur *ḏikr* et leurs louanges, alors que Dieu est au-delà de tout cela (1). Pour l'atteindre, il faut faire en soi le vide total *(farāġ)*, et ce vide est atteint précisément dans le *ǧahl*, comme en une nuit dans laquelle entre le soufi: « Il me posa dans la nuit puis Il me dit: quand la nuit vient à toi, tiens-toi devant Moi et tiens dans ta main l'ignorance pour chasser par elle la science des cieux et de la terre; l'ayant chassée, tu verras Ma descente » (p. 105). Il ne s'agit donc pas d'une ignorance qui serait l'absence de toute connaissance, mais d'un *ǧahl* auquel on parvient quand on a dépassé la science tournée vers le *ḥarf* ou vers le monde de l'altérité *(ġayriya)* symbolisée, ici, par les cieux et la terre. Deux textes majeurs vont nous aider à comprendre ce qu'est le *ǧahl* comme symbole d'une figure religieuse supérieure à la science.

1. Le premier parle des voiles *(ḥuǧub)* qui s'interposent entre le mystique et son Dieu. « Tout ce qui apparaît et qui, dans son apparaître, vient à la conscience » est voile. En ce sens, il faut parler d'un seul voile qui est le monde comme altérité par rapport à Dieu. Cependant, cette altérité affecte la conscience sous divers modes, elle devient voile à divers niveaux de profondeur, selon que le voile est plus ou moins épais. De ce point de vue, il y a, non pas un seul, mais cinq voiles qui sont: « Le voile des ipséités *(a'yān)* (2), le voile des sciences, le voile des lettres, le voile des noms, et le voile de l'ignorance » (p. 108). Nous verrons plus loin ce qu'est le voile de l'ignorance, car, en définissant ici chacun de ces voiles, Niffarī omet de parler du *ǧahl*, non seulement parce qu'il se situe

---

(1) Tout comme « la science seigneuriale est sans rapport avec la *'ubūdiya* » (p. 66).

(2) Les *a'yān* seraient, pour Tilimsānī, les choses visibles. Niffarī les définit indirectement quand il dit: « Le monde et l'Au-delà et tout ce qu'ils contiennent de créé sont le voile des ipséités » (p. 108).

à part des autres, mais aussi parce que Niffarī entrevoit un lien intime entre le voile des sciences et les autres voiles, comme nous allons le dire.

Tout d'abord le voile des *ipséités* dont le lien avec les sciences est entrevu dans le rapport entre la parole et la signification: « Et Il me dit: le voile des sciences renvoie au voile des ipséités par les énonciations et leurs significations, tandis que le voile des ipséités renvoie au voile des sciences par les significations des ipséités et par les secrets des choses inconnues dans les ipséités. Et Il me dit: le voile des ipséités s'enracine dans le voile des sciences et ce dernier dans le voile des ipséités » (p. 108). Nous avons vu, en effet, que le propre de la science est d'être tournée, non pas vers Dieu, mais vers les choses. Or connaître les choses, c'est les dire, les énoncer dans les paroles *(aqwāl)* qui ont une signification. Cette signification n'est autre que celle contenue dans les choses, lesquelles fondent donc la science en tant qu'elles ont un secret inconnu: leur nom. Niffarī dit, en effet: « Le *siwā* tout entier est emprisonné dans sa signification et sa signification est emprisonnée dans son nom » (p. 94). C'est pourquoi Niffarī dira ailleurs: « Le nom est la mine de la science et la science, la mine de toute chose. Aussi toute chose renvoie à la science, la science renvoie au nom et le nom à la chose nommée » (p. 169). Par là s'éclaire aussi le lien entre le voile des sciences et celui des noms (1).

---

(1) Dans les seconds *Mawāqif*, Niffarī analyse très profondément les limites de la science par rapport à la chose nommée. Il distingue entre la science et le secret (*sirr*) de la science et montre que le secret se situe au-delà de l'emprise de la science: « Et Il me dit: dans chaque chose, il y a un secret: si tu le découvres, tu porteras cette chose et elle ne pourra pas te porter, tu l'engloberas et elle ne t'englobera pas... Puis Il me dit: le secret de la science c'est de viser la réalité *('ayn)* de la chose nommée en elle. Or elle ne peut conduire à cette réalité nommée en elle, puisqu'elle est son secret, et son secret ne lui appartient pas pour qu'elle le communique. Le secret est le dépôt de Dieu confié à elle. La science appelle donc à ce qu'elle ne peut pas dévoiler, et à cause du secret qui est en elle, on répond à l'appel de la science en l'apprenant. Ainsi vient à toi la science des créatures, et elle contient en elle les réalités des créatures et les attributs des créatures. Elle t'incite à l'apprendre afin de prendre possession de ces réalités et de ces attributs. Or par la science tu n'appréhendes que la science, tandis que les réalités et les attributs des réalités ne se laissent pas saisir par la science. De même viendront à toi les sciences du Seigneur pour t'appeler au Seigneur. Or le

Quant au voile du *ḥarf*, son rapport au voile des sciences est ainsi formulé: « Le voile des sciences a une extériorité qui est la science des lettres et une intériorité qui est le statut de la lettre *(ḥukm al-ḥarf)* » (p. 108). La science est ainsi tout entière enfermée dans la sphère de la lettre: elle est connaissance du créé en tant qu'*autre*, et connaissance du statut religieux de cet autre, en tant qu'il se divise en permis et défendu *(ḥalāl, ḥarām)*. Dans les deux cas, la science est la porte par laquelle le créé envahit la conscience, et c'est pourquoi, tout de suite après avoir parlé du voile de la lettre, Dieu présente à Niffarī l'image de Son vrai serviteur, celui qui fait le vide total en lui-même: un vide qui porte sur toute chose dont Dieu fait don à l'homme et dont l'homme doit prendre possession par la connaissance: « Et Il me dit: si Je ne fais pas don de toute chose à Mon serviteur, il n'est pas le serviteur libéré, même s'il fait, en lui-même, le vide de ce dont je l'ai gratifié, car il reste entre lui et Moi ce que je ne lui ai pas donné encore. Mon serviteur qui, de toute chose, a fait le vide en lui-même hormis Moi, est celui à qui, de toute chose, j'ai donné une part ainsi que la science de cette chose et son statut (1). Il a vu ce statut manifestement, puis il s'est vidé de la science et du statut, les rejetant tous les deux vers Moi. Ce serviteur mien est vide de tout ce qui n'est pas Moi » (p. 109).

Lisons un dernier texte dans lequel Dieu rappelle à Niffarī les multiples voiles qui sont en lui et dont la suppression conditionne l'accès à Dieu; parmi ces voiles, la science est en bonne place: « Et Il me dit: Je suis celui qui te regarde et je veux que tu Me regardes aussi, car tout ce qui vient à l'apparaître est un voile qui te sépare de Moi: ton âme

---

Seigneur n'est ni manifesté ni voilé par aucune science, car les sciences ne peuvent conduire en Sa présence. Mais toi, tu réponds à l'appel de toute science à cause de son secret qui est la recherche de la réalité nommée. Maintenant que tu connais cela, tu ne répondras plus à la science, mais à Dieu, et la science deviendra une voie d'entre tes voies vers Dieu » (fol. 147 a-147 b).

(1) La « statut » d'une chose est sa signification du point de vue religieux: « Le statut de chaque chose renvoie à sa signification, et sa signification parle pour elle » (p. 69).

est ton voile, ta science est ton voile, ta gnose est ton voile, tes noms sont ton voile et voile encore le fait de Me révéler à toi : expulse de ton cœur toute chose ainsi que la science de toute chose et le souvenir de toute chose. Chaque fois que je manifeste à ton cœur quelque chose qui vient à l'apparaître, rejette-le vers son point d'apparition et vide ton cœur pour Moi afin que tu Me regardes sans te prévaloir contre Moi » (p. 31).

2. Toute science étant ainsi abolie, et le cœur totalement vide de tout ce qui est voile, une des conditions principales est réalisée pour que Dieu se manifeste à la conscience pour ce qu'il est *maintenant :* à savoir le Dieu connu dans l'ignorance ou le *tout autre* à qui rien n'est comparable.

Tel est, en effet, le contenu du deuxième texte que nous annoncions plus haut : « Il me posa dans la gnose des gnoses (1) puis Il me dit : elle est la vraie ignorance de toute chose en Moi ! Et Il me dit : ce qui la caractérise dans la vision de ton cœur et de ton intellect, c'est que tu vois par ta conscience intime que tout règne et tout royaume, le ciel et la terre, la mer, la nuit et le jour, le prophète et la Loi, la science et les gnoses, les mots et les noms, tout ce qui est en eux et entre eux, tout cela proclame : “*laysa kamiṯlihi šay*, rien n'est à Sa ressemblance” (42, 11), et que tu vois que sa proclamation “ rien n'est à Sa ressemblance ” est le point ultime de la science et le terme de la gnose » (p. 19). Dieu reconnu comme le tout autre : c'est donc le sommet de l'ignorance comme c'est le point ultime de la science, car à cette limite ignorance et science, *ǧahl* et *ʿilm* sont identiques. Toute attache ou toute référence au créé ayant été rompue, l'homme se tient dans le vide ; non pas le vide négatif de l'ignorance qui est absence de science, mais le vide positif de celui qui a tout reçu, en don, de Dieu et qui a tout chassé de son cœur parce que l'on ne va à Dieu « ni par un chemin ni par la science » (p. 184) mais par

(1) *Maʿrifat al-maʿārif.* Tilimsānī note que cette station est inférieure à la station de la gnose, car celle-ci vise Dieu directement, tandis que la gnose des gnoses est la connaissance de la gnose comme figure de la conscience.

l'abolition de tous les chemins et par l'ignorance. Car si rien n'est comparable à Dieu, rien, non plus, ne peut mener à Lui (1). Tel est le sens profond du fameux *mawqif al-baḥr* que nous avons commenté plus haut (2); sens repris dans le *mawqif al-layl* dans lequel la nuit symbolise précisément l'ignorance comme voile qui cache et abolit tous les autres voiles: « Il me posa dans la nuit... puis Il me dit: l'ignorance est le voile des voiles et ce qui s'interpose devant tout voile. Au-delà de l'ignorance, il n'y a plus ni voile ni ce qui s'interpose devant le voile; il n'y a plus que l'ignorance par-devant le Seigneur, de sorte que quand il vient, son voile est l'ignorance... Tout ce dont tu as la science à Mon sujet ou par Moi ou pour Moi, et tout ce que tu sais de toute chose, nie-le par l'ignorance. Si tu l'entends Me glorifier ou appeler à Moi, bouche tes oreilles; s'il se manifeste à toi, couvre tes yeux. Ce que tu ignores, ne cherche pas à le connaître et ne l'apprends pas. Tu es auprès de Moi et le signe de cet "auprès" *('indiya)* est que tu jettes le voile de l'ignorance entre toi d'une part, la connaissance et le connu d'autre part, tout comme Moi je Me voile» (pp. 105-106).

L'Absolu se manifeste donc dans l'ignorance. Il se manifeste, non tel qu'Il est en Son essence, mais tel qu'Il n'est pas, comme le tout autre « à qui rien n'est semblable ». Dans cet océan de l'ignorance, toute chose fait naufrage (3), y compris la parole qui, à travers les mots, subit ici une métamorphose radicale. Les mots ne sont-ils pas les dernières bouées de sauvetage auxquelles s'accroche le naufragé quand il a tout perdu? « Il me posa dans Sa vérité puis Il me dit: si j'en fais un océan, tu t'accrocheras au navire (4); si tu renonces au navire — parce que je te fais

(1) « Celui qui ne subit pas l'attraction de Dieu lui-même, n'arrivera jamais à Dieu » (p. 86).

(2) P. 344.

(3) « Il m'arrêta dans l'océan, et je vis les navires sombrer tandis que les planches restaient indemnes; puis sombrèrent les planches aussi » (p. 7).

(4) C'est-à-dire, explique Tilimsānī, tu renonceras à la réalité que symbolise l'océan pour t'attacher aux moyens (*wasā'iṭ*) que tu trouves sur l'océan; moyens que symbolise le navire.

renoncer à lui —, tu t'attacheras à la traversée (1), et si tu dépasses celle-ci, tu t'attacheras aux deux rivages (2). Si tu rejettes les deux rivages, tu t'attacheras aux deux dénominatifs de « vérité » et « océan ». Or deux dénominatifs appellent l'ouïe à se perdre dans deux langues, de sorte que ni tu ne saisis Ma vérité ni tu ne vogues sur l'océan. Le scintillement de la lumière t'apparaîtra ténèbres et les eaux, une masse de pierre très dure » (pp. 69-70). Ainsi la dénomination des choses est la dernière planche à laquelle s'accroche le naufragé quand les choses elle-mêmes ont péri, mais à travers les mots, il est repris par la multiplicité symbolisée ici par la dualité, et rejeté loin de Dieu : « Et Il me dit : toute énonciation qui vient à l'être, c'est Moi qui l'ai formée et ce sont Mes lettres qui l'ont composée. Considère-la : elle ne dépasse pas la langue du visible et du connaissable. Or je ne suis ni l'un ni l'autre » (p. 56). De ce point de vue, tout langage anthropomorphique est rejeté totalement. Dieu l'exorcise dès le deuxième *Mawqif* en parlant à Niffarī de Sa proximité *(qurb)*. Dire de Dieu qu'il est proche ou lointain, ce n'est pas parler un langage grossier que le philosophe n'aurait aucune peine à dépasser en y substituant le langage abstrait des significations ; c'est au contraire parler le langage primitif et originel, comme dirait Jaspers, celui qui ne peut être remplacé par aucun autre. Or c'est à ce langage que s'attaque Dieu pour montrer son inadéquation et ses limites et pour inviter l'homme à accepter d'être dépouillé même de cela qui est son meilleur bien :

« Il me posa dans la proximité puis Il me dit : aucune chose n'est, de Moi, plus éloignée qu'une autre ; aucune n'est plus proche qu'une autre que dans la mesure où je la fixe dans la proximité ou l'éloignement.

« L'éloignement, tu le connais par la proximité et celle-ci par l'expérience extatique *(waǧd)* : or je suis celui que ne peut viser la proximité et auquel ne peut aboutir l'extase.

---

(1) Tu t'imagines que la traversée peut te mener à Dieu comme un chemin qui mènerait adéquatement à un but. Or « on va à Dieu sans chemin, *bilā ṭarīq* ».

(2) Les deux limites de l'être, le commencement et la fin (Tilimsānī).

« La proximité que tu connais par rapport à celle que je connais, est comme ta connaissance par rapport à Ma connaissance.

« Or tu ne connais ni Mon éloignement ni Ma proximité, parce que tu ne connais pas Mon attribut comme il est mien.

Je suis proche, mais non pas comme la proximité d'une chose à une autre. Je suis éloigné, mais non pas comme l'éloignement d'une chose par rapport à une autre.

« Ta proximité n'est jamais ton éloignement et ton éloignement n'est jamais ta proximité. Mais Moi, je suis le Proche-Éloigné, d'une proximité qui est éloignement et d'un éloignement qui est proximité.

« La proximité que tu connais est espace, l'éloignement que tu connais est espace aussi. Mais Moi, je suis le Proche-Éloigné sans espace.

« Je suis celui qui est plus proche de la langue que son articulation quand elle articule un mot » (pp. 2-3).

La vérité du verset « rien ne lui est semblable » était, comme on le voit, formulée dès le début de l'entrée en dialogue, mais cette vérité annoncée est devenue maintenant effective pour le soufi qui est passé par toutes les purifications décrites plus haut; — purifications qui ont démasqué puis aboli les figures inauthentiques de la conscience religieuse. Reste pourtant une dernière figure, la plus subtile, celle de la gnose ou *ma'rifa*. Mais c'est dans le *waqfa* que sa vérité apparaît.

e) *La* waqfa, *vérité de l'homme au-delà de la gnose.*

De même qu'il y a une idolâtrie de la lettre ou une aliénation dans la science, de même il y a, pour Niffarī, une forme d'idolâtrie à laquelle succombent beaucoup de soufis: l'idolâtrie de la gnose, de la *ma'rifa*. Car si, au niveau de l'Islam légaliste, la science est considérée comme la plus haute figure religieuse, beaucoup de soufis ont situé leur idéal au niveau de la *ma'rifa*, cultivant pour elle-même l'expérience mystique. Contre l'attachement aux formes extérieures de cette expérience (les *maqāmāt* et *aḥwāl*), les vrais soufis avaient réagi très tôt, mais aucun n'a mieux vu que Niffarī que la forme la plus élevée de la relation à Dieu

pouvait devenir aussi le voile le plus subtil qui cache Dieu: le *ḥiǧāb al-maʿrifa*, le voile de la gnose.

Or la réalité de ce voile n'est démasquée qu'une fois la *maʿrifa* dépassée dans la *waqfa*, dans un « Arrêt » en face de Dieu qui marque le moment de la disparition de l'altérité dans la vision *(ruʾya)* de l'unité divine: « Et Il me dit: la *waqfa* est la porte de la vision: celui qui est en elle, Me voit, et celui qui Me voit, s'arrête (p. 11). Il m'arrêta dans l'"arrête-toi" puis Il me dit: si je te dis: arrête-toi, il faut t'arrêter pour Moi et non pas pour toi ni pour que je te parle ou te donne des ordres ni pour que tu M'entendes; ni non plus pour ce que tu connais de Moi ou pour ce que tu ne connais pas de Moi, ni pour "Il m'arrêta dans" (1), ni enfin pour "ô mon serviteur" (2). Arrête-toi, non pour que je parle ou pour que tu Me parles, mais pour que je te regarde et que tu Me regardes » (p. 113).

Ce texte est déjà révélateur de la manière dont Niffarī parle de la *waqfa* dans son livre. Nulle part clairement définie, elle est partout présupposée dans l'ouvrage, puisqu'elle est le point d'arrivée à partir duquel est jugé le cheminement antérieur. Chaque étape de ce chemin parcouru a été un *mawqif*, un moment où le mystique a séjourné plus ou moins longtemps avant de passer à l'étape suivante. En effet, « celui qui est dans la *waqfa* (i.e. le *wāqif)* est entré dans chaque maison *(bayt)* mais aucune n'a pu le contenir; il a bu à toutes les sources, mais aucune n'a étanché sa soif. Aussi a-t-il abouti à Moi, car c'est Moi le terme de son mouvement et chez Moi se fait son Arrêt » (p. 10).

La gnose a été la dernière demeure que le *wāqif* a dû quitter, car comme toutes les autres, elle n'était pas complètement vide. Dans la gnose subsiste encore la tentation de l'altérité puisque la connaissance gnostique que l'on a de Dieu — aussi élevée et parfaite qu'elle soit — n'est pas Dieu, elle est autre *(siwā)* par rapport à Lui: « La *waqfa* est un feu qui dévore la gnose car elle te révèle la gnose comme un *siwā* »

---

(1) Allusion au dialogue des *Mawāqif* dont chacun commence par un *awqafanī fī*.

(2) Allusion au dialogue des *Muḫāṭabāt* qui s'ouvrent par un *yā ʿabdu*.

(p. 68). Tous les mystiques ne sont pas conscients que, parvenus à la gnose, ils peuvent encore succomber à la tentation de prendre leur propre idole pour la réalité divine: « Le gnostique s'attache à sa gnose et prétend s'attacher à Moi. S'il était attaché à Moi, il fuirait la gnose comme il fuit l'a-gnose » (p. 98). Ailleurs Dieu dira à Niffarī: « Le gnostique n'est pas qualifié pour être en Ma présence: car sa conscience construit, grâce à sa gnose, des châteaux, et tel un roi, il n'aime pas abandonner son royaume » (p. 106). Ces châteaux auxquels s'attache le gnostique, ce sont ses idoles, c'est-à-dire ses propres expériences, et l'attachement à eux qui indique que le gnostique est encore aliéné dans l'altérité, est précisément ce qui distingue la gnose de la *waqfa :* « Le savant, dit Dieu à Niffarī, voit sa science mais ne voit pas la gnose; le gnostique voit la gnose mais ne Me voit pas; le *wāqif* Me voit et ne voit pas ce qui est autre que Moi » (p. 14). Le *wāqif* pose son regard au-delà de ses propres expériences, tandis que le savant et le gnostique ne transcendent pas le moment de l'expérience, ils sont enfermés dans les limites *(ḥudūd)* de ce moment particulier. En effet, « la *waqfa* est au-delà de l'éloignement et de la proximité; la gnose est dans la proximité qui est au-delà de l'éloignement; et la science est dans l'éloignement qui en est la limite » (p. 15).

Nous voyons ainsi se dessiner peu à peu les deux figures religieuses de la *ma'rifa* et de la *waqfa.* Niffarī, avons-nous dit, ne définit nulle part la *waqfa.* Celle-ci est, en effet, d'une certaine manière indéfinissable, car elle n'est pas un concept abstrait, mais un symbole auquel l'on a accès par des approches successives qui en cernent les contours progressivement. Il n'est donc pas possible de résumer ici une doctrine en coordonnant des données éparses; il nous faut suivre Niffarī pas à pas, sans craindre une certaine incohérence dans les intuitions qui jaillissent au fur et à mesure que se déroule sous nos yeux ses annotations. Peu à peu, du reste, une idée maîtresse se dégage qui sert de fil conducteur pour sa méditation; idée maîtresse qui est à l'œuvre dans tout l'ouvrage et que résume bien le texte suivant: « Et Il me dit: si tu viens à Moi, rejette toute expression derrière ton dos, et rejette aussi toute

signification par-dessus l'expression et toute extase par-dessus la signification. Car si tu Me rencontres alors qu'il y a encore entre toi et Moi quelque chose de créé, tu n'es rien pour Moi et je ne suis rien pour toi » (pp. 92-93).

Si nous suivons Niffarī dans le long chapitre intitulé *mawqif al-waqfa*, la station de l'Arrêt, nous verrons que la *waqfa* se caractérise tout d'abord par l'abolition de toute altérité et la fin de l'aliénation dans le créé *(siwä)* : « S'il existe en toi, lisons-nous, le moindre attrait pour l'autre, tu n'es pas dans l'Arrêt. Car dans l'Arrêt, tu vois l'autre dans les limites de l'autre, et en le voyant ainsi, tu en sors. L'Arrêt est au-delà de la nuit et du jour, et au-delà des événements en eux contenus. L'Arrêt est un feu pour l'autre *(siwä)* : brûle celui-ci avec le feu, sinon il te brûlera. Il n'y a dans l'Arrêt ni affirmation ni négation (1), ni parler ni agir, ni science ni ignorance. L'Arrêt se situe du côté de l'identité de soi à soi *(ṣamadiya)* : celui qui y est, son extérieur est son intérieur, et son intérieur est son extérieur. L'Arrêt libère, en effet, de l'esclavage de ce monde et de l'autre » (pp. 9 sq.). Niffarī dira même que l'homme qui est dans la *waqfa* quitte pour ainsi dire *(kāda)* le statut de la condition humaine (p. 11), car il entend Dieu lui dire: « J'ai emmêlé la sensibilité perceptive du *wāqif* à la puissance de Mon indéfectibilité; aussi transcende-t-il toute chose et rien ne lui est connaturel » (p. 11). A la limite, le *wāqif* transcende sa propre *waqfa* en tant qu'elle est détermination particulière de sa conscience (2), de sorte que la conscience devient présente à Dieu comme pure conscience *de Dieu*, sans aucun retour à elle-même: « Il m'arrêta dans la reconnaissance puis Il me dit: est-ce Moi que tu cherches, est-ce la *waqfa* ou est-ce la forme de la *waqfa*? Si tu Me cherches, tu seras dans la *waqfa* et non dans le vouloir de la *waqfa*; si tu cherches

(1) Non pas au sens logique, mais au sens où l'expérience est dans un moment positif ou négatif (*maḥū* ou *iṯbāt*).

(2) « Il me dit: dis à ta conscience *(sarīra)* de se tenir devant Moi non par quelque chose ni pour quelque chose *(lā bi-šay)* », c'est-à-dire dans une nudité absolue, sans l'appui d'aucun objet ni retour sur aucun vécu de la conscience.

la *waqfa*, tu seras dans ton propre vouloir et non dans la *waqfa*; et si tu cherches la forme de la *waqfa*, tu t'adores toi-même et la *waqfa* t'échappe » (p. 37).

Est-ce à dire que, dans la *waqfa*, l'homme s'aliène en Dieu de sorte qu'il n'existe plus pour lui-même ? On ne peut s'empêcher de poser une telle question, vu l'insistance de Niffarī sur l'abolition de toute altérité, y compris l'altérité de la conscience comme conscience pour soi. En réalité, la *waqfa* est ici, comme le note Tilimsānī, synonyme de *fanā'*, c'est-à-dire le moment de l'anéantissement de soi en Dieu. Or de même qu'après le *fanā'* vient le *baqā'*, le moment de la pérennisation ou de la surexistence pour soi en Dieu, selon le langage adopté par certains soufis (1), de même il y a, dans le langage de Niffarī, un *mawqif* au-delà de la *waqfa*, un arrêt au-delà de l'Arrêt dans lequel Dieu révèle l'homme à lui-même et lui révèle sa vérité comme un être-pour-Dieu. Dans cette révélation apparaît l'éminente dignité de l'homme ou ce que l'on pourrait appeler le vrai « personnalisme musulman » (2). Certes, le personnalisme vécu par les soufis est une situation-limite qui ne peut être proposée comme idéal à tout le monde; mais comme toute situation-limite, elle éclaire le destin de l'homme. En la refusant comme hétérodoxe, l'Islam a opéré sur lui-même une singulière amputation qui le prive de ce qu'il a de meilleur en lui-même (3).

Qu'est-ce que l'homme-pour-Dieu quand il est passé par la métamorphose de la *waqfa* et atteint l'au-delà de l'altérité *(ġayriya)* ? La réponse à cette question est donnée par Dieu à Niffarī dans une série

(1) Niffarī emploie très rarement les mots *fanā'* et *baqā'*. V. Index A dressé par Arberry où le mot *fanā'* apparaît six fois et *baqā'* trois fois.

(2) V. les deux articles de M. Lahbabi dans *Travaux et Jours*, 1967, nº 22, pp. 27-55 et nº 23, pp. 63-93, articles dans lesquels il répond à la critique que nous faisions de son livre, *Le personnalisme musulman*, dans la même revue, 1964, nº 14-15, pp. 58-77.

(3) « D'origine non islamique, écrit, par exemple, Lahbabi, le soufisme a modifié l'esprit originel de l'Islam et en a envahi toutes les structures » (*Personnalisme musulman*, p. 94). En disant cela, M. Lahbabi entend diagnostiquer une des maladies qui ont causé le déclin de l'Islam.

de « révélations » dont le message reste étonnamment actuel, exprimé dans un langage qui est presque le langage de notre philosophie moderne: preuve que le verbalisme n'est pas une maladie inhérente à la langue arabe et que là où il y a expérience authentique, la langue épouse les exigences d'une pensée réaliste.

L'essentiel de ce message pourrait se résumer ainsi: l'homme qui est allé au-delà de l'altérité du monde devient par là même le médiateur entre Dieu et le monde. Niffarī reçoit la révélation de cette vérité quand, l'interpelant, Dieu lui adresse cette parole étonnante: *anta maʿnä al-kawn kullihi*, tu es le sens de tout l'Univers (p. 5)! Commentant cette parole, Arberry, quelque peu effrayé, note: « This is an excessively ambiguous saying » (p. 193), et pour atténuer ce qu'il appelle « the boldness of the saying » (p. 195), il suggère de traduire: « *Thou* » *is the meaning of the whole of phenomenal existence.* Arberry explique que « Niffarī voudrait dire que l'existence phénomènale *(kawn)* est, considérée dans son rapport à Dieu, la *deuxième personne*; ce qui signifie que, aussi longtemps que le mystique se pense comme autre que Dieu — c'est-à-dire aussi longtemps qu'il s'adresse à Dieu comme un « Tu » — il a partie liée avec l'existence phénoménale » (p. 195). Mais Arberry n'est pas sûr que son interprétation soit la bonne, car il n'ignore pas qu'il en existe une autre, celle de Tilimsānī.

Celui-ci, en effet, lit le texte de Niffarī dans la perspective de la doctrine sur l'Homme Parfait *(insān kāmil)* et des rapports entre microcosme et macrocosme, l'homme étant considéré comme le livre où se lit le chiffre du monde et le *nāṭiq ʿan al-wuǧūd*, le porte-parole de l'être(1). Si l'homme, explique Tilimsānī, ne traduisait pas la signification des choses, celles-ci n'auraient aucun sens, n'ayant aucune possibilité de l'exprimer.

Notons cependant que l'interprétation de Tilimsānī n'est pas plus satisfaisante que celle d'Arberry, car si celui-ci minimise considérablement la portée de la parole adressée à Niffarī, Tilimsānī la gauchit

(1) Cf. Heidegger qui fait de l'homme « le berger de l'Être »!

dans un sens cosmologique, attribuant à l'homme comme « lieutenant de Dieu sur terre » (Coran 2, 30) le privilège d'être le sens du monde. Sans exclure la possibilité d'une telle interprétation qui se réfère aux fondements coraniques de toute anthropologie musulmane, il ne faut cependant pas oublier que Niffarī ne parle pas de l'homme au niveau de la nature (1), mais de l'homme qui se tient dans la *waqfa* et qui est devenu lieutenant de Dieu en devenant son *ǧalīs*, son confident dans « le dialogue entre deux essences ». Cet homme est le sens de l'univers, non seulement parce que, doué de parole, il peut exprimer le sens du monde, mais aussi et surtout parce que, investi des attributs mêmes de Dieu, il tient en ses mains le destin du monde et reçoit sur lui le pouvoir que possède Dieu en exclusivité. Car Dieu qui a arraché l'homme au monde pour le conduire, par-delà toutes les médiations abolies, en Sa présence, le rend à nouveau au monde non pas seulement pour dire le monde mais aussi pour agir sur lui en tant qu'il est investi des attributs mêmes de Dieu et, partant, de Son pouvoir absolu sur les choses.

Telle est la révélation que reçoit Niffarī dans l'Arrêt de la *raḥmāniya*. A Dieu seul appartient la *raḥmāniya*, c'est-à-dire la compassion créatrice qui fonde, comme dit Tilimsānī, la *ma'nawiyat al-wuǧūd*, la signification de l'être comme privilège absolu de Dieu. Or, en instituant l'homme son lieutenant, Dieu lui donne une part de cette *raḥmāniya* et voici ce que cela signifie: « Et Il me dit: en t'instituant Mon lieutenant, je t'ai mis en Ma présence et j'ai posé Ma subsistance derrière toi, tandis que je Me tiens derrière la subsistance; à ta droite est Ma souveraineté et Moi je Me tiens derrière la souveraineté; à ta gauche est Mon libre-arbitre et Moi je suis derrière le libre-arbitre; Ma lumière est dans tes yeux et Moi je suis derrière la lumière; Ma parole est sur ta langue et Moi je suis derrière la parole; je t'ai montré que c'est Moi qui ai posé dans l'être ce que j'ai posé et je suis derrière ce que j'ai posé. Car je n'ai point

(1) Cet homme « naturel » reste enfermé dans son propre souci: « Sors de ton souci, tu sortiras de ta limite » (p. 145).

posé devant toi un objet autre que Moi. Tu m'as vu hors de toute occultation et tu disposes de Mes ordonnances ouvertement et sans voile » (pp. 8-9). Ailleurs Dieu dira à Niffarī d'une façon plus claire : « Mon serviteur, tiens-toi en Moi. Et si, le faisant, tu parles, c'est Moi qui parle, et si tu juges, c'est Moi qui juge » (p. 168). Cette parole du *wāqif* est proprement la parole créatrice, le *fiat (kun)* que la langue du mystique articule comme Dieu l'a proférée au premier jour de la création : « Et Il me dit : si tu Me vois, il ne te restera plus que deux prières : tu Me pries, en Mon absence, que je te garde dans Ma vision, et tu Me pries, dans Ma vision, que tu puisses dire à une chose "soit, et elle sera" » (36, 82) (p. 52). L'homme qui est investi de ce pouvoir se trouve, pour ainsi dire, transporté à l'origine des choses ; il est invité par Dieu à contempler la genèse des choses et à réitérer le geste créateur :

« Et Il me dit : que l'univers ne soit ni au-dessus de toi, ni au-dessous de toi, ni à ta droite, ni à ta gauche, ni dans ta science, ni dans ton extase, ni dans ta mémoire, ni dans ta méditation ; qu'il ne soit attaché à aucun attribut d'entre tes attributs, ni exprimé par aucune langue d'entre tes langues ; contemple-Moi à sa place, car telle est ta "station" (1). Tiens-toi en elle et contemple comment j'ai créé et crée encore, comment je reconvertis ce que je crée et rends présent et absent dans ce que je reconvertis ; comment je prends possession de ce que je rends présent et circonscris ce dont je prends possession ; comment je m'approprie ce que je circonscris et Me rends manquant dans ce que je M'approprie ; comment je suis proche par où je suis manquant, éloigné par où je suis proche, et proche par où je suis éloigné... Et Il me dit : si tu te tiens dans cette station, je te dirai : parle, et tu parleras, et ce que tu diras "sera" par Mon dire ; et ainsi tu contempleras l'acte créateur ouvertement » (pp. 130-131).

Niffarī reprend ici la doctrine de Ḥallāǧ sur le *muṭā*ʿ, « celui à qui

---

(1) Toutes ces négations évoquent le passage au-delà de l'altérité du monde, tandis que la suite du texte décrit le moment du retour au monde comme monde vu en Dieu.

tout obéit » et « qui dit à la chose: soit! et elle devient » (1). Ḥallāǧ avait, en effet, dit: « La parole "au nom de Dieu" doit être pour toi comme le "fiat!". Et si tu crois bien "au nom de Dieu", les choses se réaliseront par ta parole "au nom de Dieu", comme elles se réalisent par Sa parole "fiat!" » (2). Mais ce qui est propre à Niffarī c'est la contemplation de ce « fiat! » dans une vision tellement fulgurante qu'elle devient insupportable et que le mystique a besoin de soutenir son regard en le posant sur des lumières qui lui sont plus connaturelles, celles de la science. Voici ce texte dans lequel Niffarī évoque sa vision de la genèse des choses: « Et il me dit: écris comment je Me suis fait connaître à toi... et j'écrivis: Mon Seigneur s'est fait connaître à moi d'une connaissance en laquelle il m'a rendu témoin de la genèse de toute chose d'auprès de Lui. Et quand je vis la genèse de toute chose d'auprès de Lui, je me fixai dans cette vision *(ru'ya)* qui est la vision de la genèse des choses d'auprès de Lui (3). Puis, ne pouvant supporter la prolongation de la vision de ce "d'auprès de Lui", je me plaçais dans la vision de "la genèse" et dans la science indiquant que cette genèse est "d'auprès de Lui", mais non pas dans la vision qu'elle est "d'auprès de Lui". Alors vint l'ignorance et tout ce qu'elle contient, et elle advint à moi à cause de cette science. Mon Seigneur me livra alors à Sa vision, et Il abolit ma science dans Sa vision » (p. 101). Cette vision n'est donc pas une aliénation, mais l'investiture qui donne au mystique pouvoir sur les choses. Citons encore un dernier texte où cette idée est clairement exprimée: « O mon serviteur, si tu te tiens dans Ma vision, tu diras à l'eau "viens" et "va-t-en". O mon serviteur, de l'eau provient tout être vivant; si donc tu as pouvoir d'agir sur elle, tu auras pouvoir sur tout ce qui est en elle » (p. 151).

Est-il nécessaire de noter qu'il ne s'agit pas ici d'un pouvoir magique sur les éléments de la nature (4) ? La métamorphose du langage symbolise

---

(1) *Passion*, p. 791.

(2) *Passion*, p. 521. Sur le rôle de la création dans la méditation de Ḥallāǧ voir R. Arnaldez, *Ḥallāj ou la religion de la Croix*, pp. 105-110.

(3) *Ru'yat badū al-ašyā' min 'indihi.*

(4) Tout au plus pourrait-il s'agir d'une référence au pouvoir concédé à Jésus de faire des miracles et de changer la substance des choses *(taqlīb al-a'yān)*.

la transformation radicale vécue par l'homme qui est passé au-delà de la sphère du *ḥarf* pour se tenir dans la vision *(ru'ya)*. Nous l'avons déjà dit, il y a un langage qui naît des lettres et qui « ne dépasse pas la langue du visible et du connaissable » (p. 56), mais il y a aussi un langage dans la vision, langage qui dépasse « la parole et le silence : car le silence porte sur une pensée et la parole exprime un dessein. Or dans Ma vision, point de pensée à taire ni de dessein à articuler » (p. 186). « O mon serviteur, n'articule aucune parole, car celui qui est arrivé jusqu'à Moi, ne parle pas » (p. 176). C'est la condition même du dialogue, car « le dialogue n'est possible qu'entre quelqu'un qui parle *(nāṭiq)* et un autre qui se tait *(ṣāmit)* » (p .184) (1). Tant que la voix de l'homme n'est pas devenue celle de Dieu, c'est-à-dire tant que l'homme est encore dans la sphère de l'altérité, il parle pour se dire lui-même ou pour dire le monde. A cette étape, mieux vaut pour lui se taire que parler, car son silence révèle son être. C'est pourquoi, le savant et le gnostique parlent, tandis que le *wāqif* se tait : « La puissance du *wāqif* est son silence, la puissance du gnostique est son élocution, et la puissance du savant, sa science » (p. 15). Le savant est perdu dans sa science qui est, elle-même, perdue dans la multiplicité du *ḥarf*; le gnostique est occupé par sa gnose qui atteint Dieu à travers un discours; seul celui qui se tient devant Dieu

---

(1) Les mots *nāṭiq* et *ṣāmit* sont des termes techniques du vocabulaire chiite, mais il ne semble pas qu'il y ait dans la pensée de Niffarī une référence à ce vocabulaire. Tandis que dans le Chiisme ces mots désignent des fonctions socio-religieuses, chez Niffarī ils renvoient au rôle du silence et de la parole dans l'expérience de Dieu. Ainsi peut-on lire dans le second livre des *Mawāqif :* « Il me posa dans l'Arrêt du silence puis Il me dit : il est des serviteurs Miens silencieux, ils ont vu Ma majesté et ne peuvent plus lui parler, ils ont contemplé Ma splendeur et ne peuvent plus la louer. Ils demeurent dans le silence jusqu'à ce que Je vienne à eux pour les sortir vers Moi de leur station du silence... Puis Il me situa dans le parler et Il me dit : il est des serviteurs Miens doués de parole qui n'ont jamais parlé et ne parleront jamais à quelqu'un d'autre que Moi. Car celui qui Me parle et ne parle pas à ce qui n'est pas Moi, celui-là est Mon serviteur-parlant *(nāṭiq)*... Puis Il me dit : entre le parler et le silence il y a un hiatus qui est le tombeau de l'intelligence *('aql)* et le lieu où les choses sont recueillies » (ms. Haci Mahmud 2406, fol. 143 b). Le silence, ici, renvoie donc à l'expérience apophatique dont parlait déjà Ḫarrāz.

est passé au-delà de tout discours, ayant atteint le langage de la vision qui est celui de Dieu; il entend Dieu lui dire: « Si tu t'exprimes par une autre expression que la Mienne, je t'exclurai de Mon dialogue » (p. 136). Cela veut dire que Dieu peut donner à l'homme de s'exprimer par Son langage, un langage qui n'est plus conditionné par l'altérité, puisqu'il la conditionne en devenant langage créateur: « Et Il me dit: obéis-Moi parce que je suis Dieu et qu'il n'y a de Dieu que Moi, je ferai en sorte que tu dises à une chose "soit!" et elle sera » (p. 58). La métamorphose du langage nous conduit au cœur même de l'expérience mystique musulmane. Repérée par Ǧa'far Ṣādiq dans le dialogue de Dieu avec Moïse (1), analysée par Ḫarrāz comme expérience apophatique (2), vécue par Bisṭāmī et Ḥallāǧ sous le mode du *šaṭḥ* (3), elle est expérimentée par Niffarī comme le signe suprême de la divinisation de l'homme, c'est-à-dire de son union *(ittiḥād)* à Dieu. L'homme parle le langage de Dieu parce qu'il est passé au-delà de toutes les purifications, au-delà de tout nom et de tout souvenir, pour retrouver la Réalité elle-même en elle-même: « Et Il me dit: si tu nies le nom et le souvenir (4), tu es dans l'arrivée au terme *(wuṣūl)*; si le nom et le souvenir ne viennent plus à ta conscience, tu es dans l'union *(ittiḥād)*; et si, étant dans l'union, tu veux quelque chose, "il sera" » (p. 110).

f) *Quand Dieu parle le langage de l'homme.*

Le langage de Dieu étant devenu celui de l'homme, quel langage parlera désormais Dieu lui-même sinon celui de l'homme? Entre les

---

(1) V. plus haut, p. 179.

(2) Expérience dans laquelle le mystique, perdant son identité, perd aussi Dieu, et ne peut plus ni se nommer ni nommer Dieu. V. plus haut, p. 255

(3) Le phénomène du *šaṭḥ* est essentiellement, comme l'a remarqué Massignon, un phénomène de locutions théopathiques, c'est-à-dire une expérience dans laquelle « l'âme soumise est invitée à vouloir, à exprimer, sans s'en douter, "à la première personne", le point de vue même de son Bien-Aimé » (*Essai*, p. 119). V. aussi H. CORBIN, *Commentaire sur les paradoxes des soufis*, pp. 7-19.

(4) C'est-à-dire si tu nies la médiation du nom et du *ḏikr* (le souvenir répété du nom) par lesquels l'homme saisit Dieu au niveau de la représentation.

deux moments cruciaux de l'expérience, celui où éclate la Transcendance de Dieu proclamé par toute la création comme le tout Autre — *laysa kamiṯlihi šay* — et celui où, transformé par la vision dans la *waqfa*, l'homme se voit investi de la puissance même de Dieu, sa parole devenant la parole créatrice de Dieu (1), entre ces deux moments, il y a renversement complet de la situation: de perdu qu'il était dans l'altérité, l'homme devient la figure du tout Autre, et Dieu peut désormais parler le langage de l'homme sans aucun danger de *tašbīh*, d'anthropomorphisme. Ce langage humain de Dieu est langage symbolique, car seul le symbole est porteur de dimensions multiples, seul il peut, sous une forme humaine, contenir un fond divin, et être le plus respectueux de la Transcendance tout en étant le plus enraciné dans l'Immanence (2).

Or de ce langage symbolique que Dieu emprunte à l'homme, le dialogue « entre deux essences » nous donne quelques-uns des plus beaux spécimens de la littérature soufie. Certains de ces morceaux sont écrits dans le style apocalyptique, ce qui fait craindre à Arberry qu'ils n'aient été interpolés dans l'ouvrage par une main étrangère, car, selon lui, leur présence « perturbe la structure du *Mawqif* » (3); en réalité, cette structure est seulement élargie soudain aux dimensions d'une vision qui s'ouvre sur des horizons nouveaux, ceux du langage symbolique. Il en est de ces morceaux visionnaires dans l'œuvre de Niffarī comme des poèmes enchâssés dans les récits en prose de Ḥallāğ et d'autres soufis: une cristallisation de l'inspiration ou le jaillissement d'une source après un temps de gestation, le poème conçu au sein de la prose. Ce qu'Arberry considère comme interpolé pourrait bien être la substance originelle de l'œuvre, le noyau brûlant encore de la commotion produite par

---

(1) Ceci correspond au contenu de la doctrine ḥallağienne sur le *šāhid*, doctrine si bien analysée par M. Arnaldez, *Ḥallāj*, pp. 63-72.

(2) C'est la conclusion à laquelle aboutit G. Durand en partant d'autres analyses: « Le symbole, écrit-il, dans son dynamisme instauratif à la quête du sens, constitue le modèle même de la médiation de l'Éternel dans le temporel » (*L'imagination symbolique*, p. 125).

(3) V. pp. 7, 196 et 215.

le déchirement soudain du voile. En tout cas, ce sont certainement les parties les plus originales de l'œuvre, celles par lesquelles Niffarī s'apparente aux grands visionnaires des littératures religieuses, comme les Prophètes d'Israël, auxquels il fait immédiatement penser.

Il nous sera difficile de faire connaître cette partie de l'œuvre, autrement qu'en citant le texte, car ici l'expérience s'identifie à l'expression par laquelle elle vient à la conscience; ce qui est dit en symbole ne peut être dit en aucune autre langue, il peut seulement être commenté ou interprété. C'est ce que nous ferons en prenant pour guide Tilimsānī, un guide pas très sûr malheureusement, car il a lu Niffarī à travers l'œuvre d'Ibn ʿArabī, escamotant ainsi trois siècles d'histoire du soufisme.

1. Dieu, avons-nous dit, parle le langage de l'homme quand l'homme a fait l'expérience de l'altérité absolue de Dieu. En effet, quand tout danger d'anthropomorphisme est écarté, alors il devient possible à Dieu d'emprunter le langage des sentiments les plus humains, ceux, par exemple, de l'amour et de la vengeance.

Le premier texte que nous retiendrons sur le langage humain de Dieu, parle de cet amour et de cette vengeance. Reprenant l'image de la brebis perdue *(ḍālla)* qui, de l'Évangile, est passée dans le Ḥadīṯ, Dieu dit à Niffarī: *anta ḍāllatī wa-anā ḍāllatuka*, tu es la brebis perdue que je cherche et je suis la brebis perdue que tu cherches (p. 43). Dieu et l'homme ont partie liée, l'un cherche l'autre, mais l'homme ne trouve Dieu que parce qu'il est recherché par Lui: « J'ai cherché mon Seigneur, et je ne l'ai pas trouvé; Il m'a cherché et je L'ai trouvé » (p. 194).

Or sur cette recherche de l'homme par Dieu, Niffarī a écrit une page d'un réalisme poignant. Dieu s'y présente comme l'amoureux qui veut faire la conquête de l'homme. Tant que l'homme n'a pas repoussé définitivement ses avances, Dieu le harcèle de son amour inlassable, jusqu'au jour où, bafoué, l'amour se transforme en vengeance; et alors, de même que l'homme était la passion de Dieu, Dieu devient lui-même le tourment de l'homme, un tourment qui dépasse tout ce que l'on connaît et tout ce que l'on peut imaginer:

« Et Il me dit: prête l'oreille à un langage d'entre les langages de Mon assaut foudroyant: si je Me fais connaître à un serviteur et s'il Me repousse, je reviens à la charge, comme si j'avais, Moi, besoin de lui. J'agis ainsi à cause de la prévenance de Ma libéralité dans Mes faveurs, et il agit ainsi parce qu'il est avare de son âme qu'il fait régner sur lui-même mais qu'il ne peut faire régner sur Moi. S'il Me repousse, je reviens à lui, et je ne cesse de revenir à lui alors qu'il ne cesse de Me repousser. Et il Me repousse tandis qu'il voit que je suis le plus généreux des généreux, — et je reviens à lui tandis que je vois qu'il est le plus avare des avares. Je lui forge une excuse dès qu'il se présente et je M'empresse de lui pardonner avant même qu'il ne s'excuse, et je vais jusqu'à lui dire en son intime: « C'est Moi qui t'ai éprouvé! » Tout cela pour qu'il renonce à voir ce qui l'effarouche de Moi.

« S'il se tient dans ce par quoi je Me suis fais connaître à lui, je serai son compagnon, et il sera le mien. Et s'il Me repousse, je ne le quitterai pas à cause de ce refus qui est mêlé d'ignorance; je lui dirai plutôt: « Me repousseras-tu, Moi ton Seigneur? Ne veux-tu pas de Moi? Ne veux-tu pas de Ma connaissance? » — S'il répond: « Je ne Te repousserai pas », j'accepterai cela de lui. Et je ne cesserai pas, chaque fois qu'il Me repoussera, de l'interpeller sur son refus; et chaque fois qu'il dira: « Je ne Te repousserai pas », j'accepterai cela de lui, jusqu'à ce que, Me repoussant encore, je l'interpelle sur son refus et qu'il réponde: « Oui, je Te repousserai! », et qu'il mente et s'entête. Alors, j'arracherai Ma gnose de sa poitrine, et elle reviendra à Moi, et je reprendrai ce qu'il y avait de connaissance de Moi en son cœur. Et quand son jour viendra, je transformerai les connaissances qu'il y avait entre lui et Moi en feu que Mes propres mains allumeront contre lui. Il sera celui dont le feu ne peut être supporté par l'Enfer lui-même, car Ma vengeance, c'est Moi-même qui la prendrai! Et il sera celui au sujet duquel les gardiens de l'Enfer (Coran, 39, 71) ne pourront endurer d'entendre une seule description d'entre les descriptions de son supplice ou un seul trait des tourments que je lui infligerai. »

Vient ensuite la description de ces tourments qui atteignent l'homme

dans son corps (1) et dans ses sens *(ǧāriḥa)*. Ils sont de trois sortes: il y a d'abord les tourments qui sont connus, puis ceux que l'on peut imaginer; les deux ne sont rien par comparaison avec une troisième catégorie: celle du tourment que Dieu lui-même inflige au réprouvé. Les deux premiers atteignent l'homme par la médiation des créatures; ils sont donc d'une certaine manière à la mesure de l'homme. Le troisième dépasse tout ce qui est connu et imaginable, car il est à la mesure de Dieu: c'est Dieu lui-même devenu le tourment de l'homme:

«Je ferai de son corps comme l'immensité d'un désert calciné, et je lui donnerai mille peaux, et entre la paroi de chaque deux peaux il y aura comme l'étendue de la terre. Puis j'ordonnerai, et tout le tourment qui existe sur terre s'abattra sur lui, tel qu'il est. Dans chacun de ses sens s'accumulera tout le supplice qu'il y a sur terre, tout d'un coup, dans sa particularité et sa généralité, tant est grande l'espace entre les régions de son corps, si étendue, la configuration que je lui ai donnée pour le tourmenter!

« Puis, j'ordonnerai encore, et tout le supplice qui pourrait être imaginé par les habitants de la terre s'abattra sur lui, tel qu'il est imaginé. Le supplice connu le tourmentera dans la première peau, et le supplice imaginé, dans la seconde. Puis aux sept sphères de l'Enfer (2) je donnerai l'ordre, et le tourment de chaque sphère le saisira dans l'une de ses peaux. Et quand seront épuisés tous les tourments de ce monde et de l'autre, tourments qu'il aura éprouvés dans les parois de chacune de ses peaux, alors je lui manifesterai le tourment que j'appliquerai Moi-même à celui à qui je Me suis fait connaître et qui m'a repoussé; il le verra, et à sa vue le tourment connu sera saisi d'effroi, le tourment

(1) Ce qui, du corps, subit le tourment, c'est spécialement la peau, non seulement parce qu'il s'agit d'un tourment infligé par le feu qui brûle, mais aussi par référence au Coran qui dit: « Ceux qui auront été incrédules en nos versets, Nous leur ferons affronter un Feu; chaque fois que leur peau sera desséchée, Nous la leur changerons par une autre, afin qu'ils goûtent le Tourment» (4, 56).

(2) Le Coran mentionne les sept portes de l'Enfer (15, 44), tandis que Niffarī parle des sept *ṭabaqāt*, les sept étages de l'Enfer.

imaginé tremblera, les supplices des sept sphères seront dans la frayeur, tous les tourments de ce monde et de l'autre ne cesseront de trembler de peur que je le tourmente du supplice que j'ai manifesté.

« Je ferai un pacte avec le tourment pour que je ne le tourmente pas, et il se fiera à mon pacte, mais le supplice continuera à le torturer, sur Mon ordre, et il Me suppliera de lui infliger le double des tourments de ce monde et de l'autre pourvu seulement que je détourne de lui le tourment que j'ai manifesté. Alors, je lui répondrai : « N'est-ce pas Moi qui t'ai demandé : Me repousseras-tu ? » et tu as dit : « Oui, je Te repousserai. » Et ce fut ma dernière rencontre avec toi » (pp. 2-3).

2. Le texte que l'on vient de lire garde une attache avec le style coranique, au moins en ce qui regarde la description des tourments infligés par Dieu à ceux qui repoussent ses avances. Voici maintenant deux textes dont le style, l'inspiration et les symboles renvoient immédiatement à l'expérience elle-même, comme expérience de l'épiphanie divine. Mais parce qu'elle est divine, cette épiphanie déborde les limites d'un événement purement intérieur : Dieu se révèle, non seulement comme le Dieu de la conscience religieuse, mais aussi comme le Dieu qui renouvelle la face de l'univers et dont l'apparition est bienfaisante pour tous les hommes.

Le premier de ces deux textes a été compris par Tilimsānī comme passible d'une double interprétation, « parce qu'il contient deux océans immenses », l'un symbolisant le temps de Dieu comme temps de la perte de la conscience dans la vision, et l'autre comme le temps de l'apparition du *Mahdī*, le lieutenant de Dieu et l'image *(ṣūra)* du Prophète Mahomet :

« Et Il me dit : Mon temps est arrivé et l'heure est venue pour Moi de dévoiler Ma face et de manifester Mes splendeurs. Ma lumière envahira les parvis et ce qui est au-delà des parvis, les yeux et les cœurs Me verront ; et tu verras Mon ennemi M'aimer et Mes amis gouverner ; je leur élèverai des trônes, ils lanceront le Feu et il ne reviendra pas. Je rebâtirai Mes maisons en ruine et nous nous parerons d'une parure de vérité, et tu verras comme Ma part anéantit tout le reste. J'unirai les

hommes dans la prospérité et ils ne seront plus ni dispersés ni humiliés. J'exhiberai Mon trésor et tu réaliseras ce que je t'ai aidé à réaliser de Mon information, de Mes préparatifs et de l'approche de Mon apparition. Car bientôt j'apparaîtrai et les étoiles se rassembleront autour de Moi, et je réunirai le soleil et la lune. J'entrerai dans chaque maison et leurs habitants Me salueront, et je les saluerai, parce qu'à Moi appartient le vouloir et par Moi advient l'heure: je suis le Fort, le Miséricordieux» (p. 6).

Ce texte inaugure la manière de parler de Dieu selon le langage métamorphosé, c'est-à-dire le langage symbolique: non pas un langage surhumain, intemporel et pour ainsi dire divin; mais un langage qui, sous les mots et les images de tous les jours, cache un secret « pour qui a un cœur, prête l'oreille et est témoin» (50, 37). Ce langage est nécessairement ambivalent: pour celui qui s'arrête à l'extérieur et veut le comprendre selon la lettre, le caractère anthropomorphique de ce langage n'est rien moins que blasphématoire. De quelle manière, en effet, Dieu peut-il être dit entrer dans chaque maison pour saluer et être salué par les habitants? Comment les étoiles se rassembleront-elles autour de Lui et comment unira-t-il le soleil et la lune? Aussi bien, c'est parce que ce langage n'a pas de sens pour une certaine lecture qu'il requiert le dépassement de cette lecture. Ce dépassement n'est pas un simple approfondissement du sens du texte. Il est entrée dans un monde nouveau auquel on ne parvient que si l'on a accepté de faire le voyage « sans chemin » *(bi-lā ṭarīq)* au cours duquel on s'est éloigné du monde des apparences. Alors seulement les apparences deviennent réalités, et ce qui était aboli est retrouvé d'une manière nouvelle: l'ennemi apparaît comme étant, en réalité, l'ami de Dieu, ce qui était en ruine est rebâti, et la lumière de Dieu « envahit les parvis et ce qui est au-delà des parvis »: c'est-à-dire, comme l'explique Tilimsānī, la lumière manifeste toutes les formes sensibles *(ṣuwar ḥissiya)* et ce qui est au-delà d'elles, leur statut particulier, comme le lieu où l'homme, grâce à des sens doués d'une nouvelle ouverture *(inšiqāq)* voit « l'épiphanie sensible de Dieu » *(ẓāhir al-Ḥaqq)*, tout comme le « cœur » voit son *bāṭin* ou son épiphanie mystique.

Par là est transformée la relation de l'homme aux choses qui, de voiles, deviennent des symboles, tout comme est transformée la relation de l'homme à l'homme, car l'homme aussi devient le symbole de Dieu. Celui qui, selon la science exotérique comme dit Tilimsānī, était ennemi de Dieu, apparaît, dans la lumière de la connaissance gnostique, comme l'ami de Dieu; comblés de la même prospérité, c'est-à-dire de l'amour éternel de Dieu, les hommes se retrouvent réunis dans la même égalité, jamais plus désunis par l'humiliation des uns par les autres. Ce rassemblement des hommes, au jour où Dieu dévoile son visage, symbolise et est symbolisé en même temps par le rassemblement des étoiles, du soleil et de la lune, car il y a correspondance entre le microcosme et le macrocosme. Dans l'expérience de l'épiphanie de Dieu, l'homme fait l'expérience de la signification symbolique de l'action de Dieu dans l'univers: tout devient signe parce que l'homme apprend à lire d'une nouvelle lecture le livre du monde: « Il me posa dans l'Arrêt puis Il me dit: Qui es-tu et qui suis-je ? Je vis alors le soleil, la lune, les étoiles et les lumières » (p. 73). Il les vit d'une manière nouvelle, non comme des éléments de la nature, mais comme des signes assumés dans la question « qui es-tu et qui suis-je » et donc faisant aussi partie de la réponse qui manifeste Dieu à l'homme et l'homme à lui-même.

Dans le deuxième texte que nous annoncions plus haut, cette signification symbolique de l'univers est encore plus accentuée: l'expérience mystique apparaît dans ce texte comme l'expérience de l'épiphanie de Dieu dans le monde. Un trait singulier à remarquer dans ce texte, trait qui réapparaîtra dans d'autres textes que nous étudierons: Dieu s'adresse à son interlocuteur au féminin; donc non pas *animus*, mais *anima*, c'est-à-dire, comme le comprend Tilimsānī, cette part féminine de l'homme qu'est la *laṭīfa insānīya*, son élément subtil qui est aussi son côté délicat et évanescent:

« Et Il me dit: la nuit a disparu, le visage de l'aube pointe, voici déjà l'éclat de l'aurore. Réveille-toi (au féminin) à ton épiphanie, ô toi qui dors, et sois debout à ton oratoire. Car je sors du *miḥrāb*, et que ton

visage soit la première chose que Je rencontre. Souvent je suis sorti sur la terre et toujours en passant, sauf cette fois-ci. J'ai habité Ma maison et je veux retourner au ciel. Mon apparition à la terre c'est Mon passage sur elle par la merveille de Ma création, et Ma sortie d'elle c'est sa transformation par Ma puissance, et c'est la dernière fois qu'elle Me rencontre; puis elle ne Me verra plus, ni elle ni ce qui est en elle, pour les siècles des siècles. Quand je la quitterai, elle ne subsistera que si je la tiens. Je délierai la ligature, et toute chose sera éparpillée, je Me dépouillerai de Ma cuirasse et de Mon armure, et la guerre cessera; j'écarterai le voile de Mon visage et ne M'en couvrirai plus, et j'appellerai Mes compagnons anciens selon Ma promesse, et ils viendront à Moi et ils se réjouiront et seront dans l'allégresse. Ils verront la clarté du jour éternellement, car c'est Mon jour, et Mon jour ne connaîtra pas de fin » (pp. 44-45).

La lecture que fait Tilimsānī de ce texte (1) mérite que l'on s'y arrête. Arberry en a donné une traduction complète (2), nous en soulignerons seulement les passages qui intéressent notre recherche.

Tilimsānī note que « le sens de cette révélation fait allusion à ce qu'expérimentent continuellement ceux qui contemplent l'essence divine et non à ce qui vient à l'entendement de ceux qui n'ont pas l'expérience *(ḫibra)* des significations épiphaniques ». C'est ainsi que, dans la perstive des ces « significations épiphaniques », *la nuit a disparu* voudra dire: « la grande obscurité du voile s'est dissipée, — *le visage de l'aube pointe*, c'est-à-dire la ligne médiane entre le dévoilement et le voile, — *voici déjà l'éclat de l'aube*, c'est-à-dire toute dualité (3) a disparu dans la contemplation de l'ami de Dieu *(walī)*; *réveille-toi*, *ô toi qui dors*, ô toi, la part

(1) Fol. 117 b-120 a.

(2) Pp. 315-318. Arberry voit dans le texte de Niffarī une référence au *Mahdī* et croit qu'il est une interpolation tardive parce qu'il romprait la structure du *Mawqif*. Il faut répondre à cela que la structure d'un *Mawqif*, chez Niffarī, est toujours très souple au point que, souvent, il n'y a aucune cohésion apparente dans le discours qui compose le *Mawqif*. Quant à l'idée du *Mahdī*, si on ne peut l'exclure a priori, rien n'oblige à y recourir pour l'intelligence du texte. Tilimsānī n'y fait aucune allusion.

(3) *Ṯanawiya*, la dualité du sujet et de l'objet.

subtile de l'âme humaine qui étais recouverte de voiles. Son sommeil est son ignorance » (1). Dieu l'invite à se réveiller *à son épiphanie (ẓuhūr)*. Pour Tilimsānī — et ici nous retrouvons le disciple d'Ibn 'Arabī — cela signifie que ce qui apparaît à l'âme dans l'expérience mystique n'est rien d'autre qu'elle-même. Les soufis ne disent-ils pas: le voyage de ceux qui cherchent Dieu les conduit, au terme, à se récupérer eux-mêmes (2)? Cela est vrai en ce sens que la réponse à la question *man anta*, qui es-tu? est incluse dans la réponse à la question *man anā*, qui suis-je? Mais, en fait, Dieu invite seulement celle « qui dort » à prendre conscience de l'événement sien qu'est l'épiphanie divine et à se tenir debout à son oratoire, car Dieu va sortir du *miḥrāb*. « Ce qu'il entend par oratoire *(muṣallä)*, poursuit Tilimsānī, c'est le contraire de ce que connaissent les fidèles. Car, pour ceux-ci, le *muṣallä* est le lieu de la prière, tandis que pour les familiers des épiphanies, il signifie la conscience qu'a le croyant, en s'orientant vers son Seigneur, que le pouvoir d'agir appartient à Dieu exclusivement. Il est, dans l'état de prière, vide de lui-même, absent à ses sens, comme s'il était néant *('adam)*. C'est cela le *muṣallä* du gnostique

(1) Le sommeil (*nawm*) ne symbolise pas seulement l'ignorance, c'est-à-dire un état négatif; dans d'autres textes de Niffarī, le sommeil apparaît comme une expérience spirituelle positive, quelque chose comme le repos dans le moment vécu de l'expérience. Voici un texte dans lequel, après avoir situé la station *(maqām)* du cœur par rapport au *maqām* assigné à chaque chose dans l'univers, Dieu dit à Niffarī: « Je t'ai montré ce *maqām;* contemple-le après chaque oraison. Puis Il me dit: dors en lui; et si tu ne le peux, dors sur lui, et si tu ne le peux aussi, dors en son voisinage (*ǧiwār*). Puis Il me dit: ta dernière possibilité est le voisinage. Parfois, tu ne peux dormir *en* ce dont je t'ai rendu témoin et je te le pardonne; parfois aussi, tu ne peux dormir *sur* ce dont je t'ai rendu témoin et je te le pardonne aussi; par contre, tu peux dormir dans le voisinage de ce dont je t'ai rendu témoin. Si ton moi charnel montre quelque résistance, cela le caractérise: crie vers Moi entre le voisinage de ce dont tu es témoin et l'opposition qui vient de ton moi. Si Mon secours te parvient, dors en lui; s'il te pose dans l'Arrêt du cri *(ṣurāḫ)*, dors en lui, car ton Arrêt dans le cri vient du secours que je t'apporte... Puis Il me dit: si tu dors dans le cri, tu dors dans le voisinage; et si tu dors dans le voisinage, tu dors dans l'acte qui te rend témoin; et si tu dors dans cet acte, tu es éveillé et non pas endormi, vivant et non pas mort » (pp. 162-163).

(2) V. *Risāla* de Qušayrī qui attribue cette sentence à *ba'ḍ al-mašā'iḫ* (p. 44).

et l'état qui appelle, de la part de Dieu, Son épiphanie. » Dans l'oratoire, le visage du croyant est orienté vers le *miḥrāb :* « Or ce qui fait vis-à-vis au visage de l'orant, explique Tilimsānī, est ici le néant », c'est-à-dire la disparition de tout ce qui est signe d'altérité. Dieu sort du *miḥrāb*, il vient à la rencontre de l'homme par la porte du néant, « car Dieu se manifeste quand disparaît tout vestige de la créature ». Il y a ici comme un jeu de miroir du néant ou du non-être: au néant de l'oratoire fait face le néant du *miḥrāb*, et au Dieu sortant du *miḥrāb* fait face le visage de l'orant, c'est-à-dire « sa vérité comme néant »: « En effet, la vérité de tout étant, en dehors de Dieu, est une certaine détermination *(ta'ayyun)* (1), et la détermination est chose négative, tandis que l'être de l'étant déterminé est Dieu (2), et le non-être ne peut entrer en composition avec l'être. Il n'y a donc, en réalité, que Son être, qu'Il soit exalté!... Ce discours est clair pour *qui a un cœur, prête l'oreille et est attentif* (50, 37). Or cette relation de non-être (3) est le *visage* du croyant et c'est aussi l'acte d'exclure l'être de tout ce qui n'est pas Lui, qu'Il soit exalté! »

Telle est l'interprétation de Tilimsānī, mais nous ne sommes pas sûr qu'il soit ici un interprète objectif de la pensée de Niffarī ou du discours que Dieu adresse à son interlocuteur. L'insistance sur le néant comme vérité des choses et de l'homme nous ramène en deçà de l'étape où se fait maintenant la rencontre entre Dieu et l'homme. « Que ton visage soit la première chose que je rencontre » n'est pas une invitation qui appelle l'homme à prendre conscience de la distance qui le sépare de Dieu; bien au contraire, elle témoigne de la différence radicale que

---

(1) La détermination est principe d'individuation en tant qu'elle pose des limites *(ḥudūd)*; c'est par là qu'elle est « chose négative ».

(2) Arberry traduit: « The being of the specification *belongs* only to God. » Le texte arabe aurait besoin d'être contrôlé sur plusieurs mss. Nous lisons dans notre ms.: *Wuğūd al-muta'ayyin huwa Allāh... fa mā ṯamma illā wuğūduhu ta'ālā*, ce qui ne peut avoir qu'un sens: non pas que l'être de l'étant déterminé *appartient* à Dieu, mais qu'*il est* Dieu, car il n'y a d'être que l'être de Dieu: thèse tout à fait conforme à la doctrine d'Ibn 'Arabī; mais nous doutons que telle soit la pensée de Niffarī.

(3) C'est-à-dire le fait que l'homme est en relation avec Dieu par son non-être, en tant que néant.

Dieu opère entre l'homme et le monde. Dieu s'est manifesté dans le monde « en passant » et d'une façon partielle (1) à travers son action créatrice et transformatrice, et c'est « la dernière fois que le monde rencontre Dieu; tandis que l'homme est appelé à contempler le visage dévoilé de Dieu, à participer à Sa joie et à entrer dans la clarté de Son jour « éternellement ». Ce n'est donc pas à l'homme sous l'aspect de sa vérité de néant *(wağh ḥaqīqatihi al-ʿadamiya)* que le discours s'adresse ici, car Dieu appelle Ses « compagnons anciens », c'est-à-dire, comme l'explique Tilimsānī, ceux qu'Il a rendus témoins de Son être dans l'éternité *(qidam)* et qui contemplent Dieu, désormais, au-delà de tout voile de l'altérité ou de la différence, car Dieu a écarté le voile de Son visage et Il ne s'en couvrira plus, Son jour ne devant pas avoir de fin.

D'une façon remarquable, le texte de Niffarī se termine sur la vision de la clarté du jour du Seigneur comme il s'était ouvert par l'annonce de la disparition de la nuit. La nuit et le jour, deux symboles cosmiques fondamentaux, apparaissent ainsi comme les deux pôles de l'expérience, car Dieu se manifeste dans l'une comme dans l'autre: dans la nuit comme le tout Autre, le Transcendant dont toute la création proclame que « rien ne Lui est semblable », — dans le jour comme l'Immanent qui se révèle à l'homme en parlant le langage de l'homme, celui de ses symboles.

3. Au début de cette étude sur Niffarī, nous remarquions qu'au plan du discours conceptuel et abstrait, les mystiques comme tous les théologiens sunnites en sont restés à l'affirmation du *laysa kamiṯlihi šay*, c'est-à-dire à la conscience de l'inadéquation totale de notre langage à la Transcendance divine, conscience qui marque la limite à laquelle peut accéder la connaissance humaine. Nous notions aussi que l'expérience spirituelle avait, cependant, permis aux mystiques de dépasser cette limite en tant qu'elle opère ce que L. Massignon a appelé « l'interversion amoureuse des rôles » (2) par « l'échange essentiel de la parole »

(1) *Fī-l-mašāhid al-ğuz'uwiya*, comme dit Tilimsānī.

(2) *Essai*, p. 119.

entre « Toi et Moi » (1): donc la récupération du langage dans l'Immanence expérimentée au sein de l'expérience.

En effet, au sein de ce langage récupéré dans le dialogue entre un « Toi » et un « Moi » humano-divins, le moment de l'altérité est dépassé dans la conscience de l'Immanence: toute chose devient semblable à Lui, parce que, dans toute chose, est découverte la double dimension du *bāṭin* et du *ẓāhir:* c'est-à-dire cela même qui s'appelle le langage symbolique, un langage dans lequel le maximum de *tašbīh* est porteur d'un maximum de *tanzīh*, la révélation de l'universel dans le particulier, de l'absolu dans le relatif, du divin dans l'humain.

Les deux textes que nous venons d'analyser et qui sont comme deux moments privilégiés de l'expérience, nous ont donné un exemple précis de la nature de ce langage symbolique, basé sur la bidimension du *ẓāhir* et du *bāṭin*. Il en existe d'autres dans l'œuvre de Niffarī, œuvre qui est tout entière un exemple de cet « échange essentiel de la parole » dans lequel l'homme parle pour Dieu et Dieu pour l'homme. Ces textes auxquels nous faisons allusion et qui sont parmi les plus beaux de la littérature soufie, ont été rejetés par Arberry à la fin de l'ouvrage, comme ne faisant pas partie de l'œuvre. Il les considère comme inspirés par l'idée du *Mahdī* et, de ce fait, interpolés tardivement dans les *Mawāqif* puisque l'idée du *Mahdī* serait étrangère à Niffarī. Arberry sait pourtant que plusieurs manuscrits situent ces textes au centre même des *Mawāqif* comme le sommet où culmine l'inspiration visionnaire de leur auteur; il note même que « the Commentary of M (= ms. Marsh. 554 Oxford) has an ingenious esoteric interpretation of these passages », mais refuse de la prendre en considération en posant seulement la question: « But can we accept it? » (p. 7).

A supposer que l'objet de ces visions soit le *Mahdī*, quelle difficulté y a-t-il à admettre leur authenticité, si le *Mahdī* en question est Jésus, comme le laisse entendre le texte de Niffarī, — Jésus que la Tradition sunnite considère comme le seul *Mahdī* légitime? Niffarī ne ferait, dans

(1) *Passion*, p. 530.

ce cas, qu'incorporer à sa mystique la contemplation de « la descente de Jésus, fils de Marie », comme le feront d'autres mystiques après lui. Son texte est, en effet, intitulé: *Muḫāṭaba wa-bišāra wa-īḏān al-waqt* (1), dialogue, annonce et proclamation du temps.

Or le mot *waqt* peut être entendu ici en un double sens: il signifie le *temps* de la venue de Dieu dans l'expérience, et en ce sens il nous renvoie à la clarté du *jour* dont il était question dans les textes précédents; — mais il signifie aussi le temps comme « signe du Seigneur, en vue de la descente de Jésus, fils de Marie », c'est-à-dire le temps eschatologique (2). Ces deux perspectives sont intimement mêlées dans le texte de Niffarī, comme sont confondues, chez les Prophètes d'Israël, la vision du temps présent et celle de l'avenir messianique ou la vision du temps messianique et celle de la fin du monde. L'inspiration de Niffarī est ici tellement proche de celle de ces Prophètes qu'il retrouve spontanément, non seulement les symboles et le souffle prophétique qui sont les leurs, mais même leurs expressions littérales. La formule « ainsi parle le Seigneur » par laquelle s'annonce la vision est une formule typiquement biblique, et l'on verra que le style de ces textes est beaucoup plus proche de la Bible que du Coran.

Le chapitre s'ouvre par l'annonce des métaporphoses que subira la terre quand le soleil de Dieu chassera d'elle la nuit, définitivement. Cette annonce, notons-le, est reçue par Niffarī dans la *waqfa*, car elle est le lieu du dialogue entre Dieu et l'homme:

---

(1) Le ms. Haci Mahmud donne comme titre: *Mawqif al-bišārāt min manni-l-Lāh al-karīm wa-faḍlih, muḫāṭabatan wa-īḏānan al-waqt* (sic).

(2) Le concept du *waqt* prend, chez Niffarī, une signification qui fait rupture avec l'idée que s'en font d'ordinaire les théologiens et les soufis. « Pour l'Islam qui est occasionaliste et ne saisit la causalité divine que dans son "efficience" actuelle, écrit Massignon, seul existe l'instant, *ḥīn*..., annonce laconique d'une décision judiciaire de Dieu, conférant à notre acte naissant son statut *(ḥukm)* » (« Le temps dans la pensée islamique », *Opera minora*, t. II, p. 606). Ainsi l'expression « être le fils de son temps » signifie-t-elle vivre dans l'instant présent qui révèle la volonté de Dieu. Chez Niffarī, il y a, à côté de cela, l'idée d'un temps qui est une histoire dans laquelle s'annonce et s'accomplit la venue de Dieu.

« Il me posa dans l'Arrêt puis Il me dit: dis à la nuit: voici déjà l'aurore et tu ne reviendras plus jamais, car Je fais lever le soleil après une longue absence de la terre, et J'arrêterai son cours et l'empêcherai de brûler ce qui trouvait ombre auprès de toi et qui poussera comme une plante sans sève. J'apparaîtrai de tout côté, Je donnerai ta plante en nourriture aux bêtes tandis que Ma plante grandira et s'embellira. Ses yeux s'ouvriront et Me verront. J'administrerai Ma preuve et l'on consignera Ma preuve dans leur Foi. La montagne gigantesque tremblera sur ses fondements, elle qui portait l'eau sur ses sommets sans y boire. Je baisserai le fond de l'eau et Je prolongerai l'heure torride du midi, et elle n'aura pas de fin. Alors tout le monde se rassemblera et Je confondrai tous les instants. Tu verras l'oiseau se nourrir librement dans son nid, et tu verras celui qui se repose troquer la veillée contre le sommeil et payer la douceur comme rançon de la guerre » (p. 213).

Le discours continue dans le langage du symbole, mais de l'indirecte, l'interpellation devient directe et s'adresse à la terre elle-même pour l'inviter à accueillir la venue du Seigneur:

« Et Il me dit: dis à celle qui a été étirée et étendue pour contenir les attributs de Dieu: prépare-toi à ton statut et pare-toi pour ta station; couvre ton visage de transparence et va en compagnie de celui qui te voile (1) de Son visage. Car tu es Mon visage qui émerge de tout visage. Prend-Moi comme une assurance pour ta promesse. Dans ton exode, entre auprès de Moi, je t'embrasserai entre les deux yeux et te confierai des secrets qu'il n'est permis à personne d'autre de connaître. Je sortirai avec toi sur la route, et tu verras tes compagnons comme s'ils étaient des cœurs sans corps; quand tu auras pris possession de la route, arrête-toi car tel est ton but. Ainsi parle le Seigneur: étends ta droite et tiens haut ta science, ne sois plus ni endormie, ni éveillée jusqu'à ce que je vienne à toi » (p. 213).

Que la terre soit ici le symbole d'elle-même en tant qu'elle porte

(1) Variante: « *Me voile* ».

dans son être de nature une vocation à la métamorphose, — ou qu'elle soit le symbole de l'âme appelée à entrer dans l'intimité de son Dieu, cela importe peu, car c'est le propre du signe symbolique d'être toujours au-delà des sens qu'on peut lui assigner; l'important est l'instauration d'un nouveau langage entre Dieu et la terre, un langage dans lequel il est donné à la terre de devenir « le visage de Dieu qui émerge de tout visage », grâce à « l'interversion amoureuse des rôles »; — la terre, c'est-à-dire toutes les créatures, car toutes peuvent désormais jouer ce divin rôle à elles échu de par la métamorphose du langage dans la *waqfa*. Écoutons maintenant « l'annonce » faite au soleil qui entre, lui aussi, dans le royaume du langage métamorphosé, en passant de ce monde de la nature au monde des symboles:

« Ainsi le Seigneur me posa dans l'Arrêt puis Il me dit: dis au soleil (1): ô toi qui es écrit avec la plume du Seigneur, sors ton visage et déploie les pans de ta parure, et va là où tu trouveras ta joie dans ton dessein; lance la lune au-devant de toi et que te suivent du regard les étoiles immobiles; avance sous la nuée et lève-toi sur les profondeurs des eaux; ne te couche plus à l'Occident et ne te lève plus à l'Orient, et tiens l'ombre immuable (2). Car c'est toi la miséricorde du Seigneur et Sa sainteté: Il t'envoie vers qui Il veut!... Ainsi parle le Seigneur: lève-toi, soleil illuminateur, car j'ai banni la nuit, et répands-toi sur toute chose. Par toi les semences pousseront et tout arbre donnera son fruit par la permission de son Seigneur; l'orphelin sortira vers toi et il grandira, les bergers (3) se rassembleront autour de toi et tu verras comme Ma lumière resplendira. Fais donc tes préparatifs, ô toi dont l'exode commence,

(1) Il est important de noter qu'en arabe le soleil est féminin. De ce fait, le texte a des résonances qui ne peuvent être rendues par la traduction française. Le lecteur se doit de restituer au texte, par l'imagination, sa féminité originelle.

(2) Allusion au Coran pour qui le mouvement de l'ombre est le signe de la puissance divine: « Ne vois-tu pas comment ton Seigneur a fait mouvante l'ombre? S'Il l'avait voulu, Il l'eût faite stable. Nous avons, en outre, fait du soleil un guide de cette ombre » (25, 45).

(3) Variante: « Les missionnaires » *(du'āt)*.

et prends du viatique pour le voyage. Car c'est toi la lumière du Seigneur » (pp. 215-216).

Les grands symboles cosmiques deviennent, comme on le voit, l'alphabet d'un nouveau langage « écrit par la plume du Seigneur ». Si l'homme peut déchiffrer ce nouvel alphabet, c'est qu'il est lui-même devenu « le sens de l'univers », le signe par excellence de l'épiphanie de Dieu, le pont qui relie le monde à Dieu. Dans le texte suivant le dialogue passe, en effet, des symboles cosmiques, à l'homme lui-même. Les images deviennent plus subtiles, et parfois même intraduisibles en français:

« O Mon serviteur, tiens-toi dans l'Arrêt pour Moi, car tu es Mon pont et la voie par où passe Mon souvenir: sur toi je traverse pour rejoindre Mes compagnons. Je t'ai posé au milieu et protégé contre les vents, et je veux exhiber Ma science, restée cachée, et la ranger comme des soldats qui traversent sur le pont que tu es et se tiennent derrière toi en deçà de la route. J'apparaîtrai alors et tu ne sauras pas d'où: est-ce de devant eux ou du côté du sentier? Mais quand tu Me verras, je Me mettrai en route et ils Me suivront. Je te placerai comme un pont devant Moi et toute chose marchera derrière toi. Celui qui traverse sur le pont que tu es, je l'accueillerai et le porterai; mais il périra complètement celui qui passera à côté de toi » (pp. 213-214).

Qui est l'homme à qui s'adresse ce discours? Est-ce une figure individuelle ou collective? Sommes-nous dans une perspective temporelle ou est-ce déjà la vision des temps eschatologiques? Il s'agit, sans doute, de tout cela à la fois. Car c'est dans la perspective de la fin des temps que se révèle le sens de l'histoire actuelle, et c'est au sein de la rénovation collective que l'individu retrouve sa vraie nature, celle qui est au-delà de la distinction des sexes. C'est pourquoi le discours est tantôt au masculin, tantôt au féminin. Le texte suivant, écrit au féminin, englobe toutes ces perspectives:

« Ainsi parle le Seigneur: Je vais sortir sur les parvis, souriant, et l'on se réunira autour de Moi. Le faible Me demandera victoire et tous se confieront en Moi. J'exhiberai Ma lumière pour faire route parmi eux: ils la salueront et elle les saluera. Réveille-toi (au féminin) donc,

pour ton lever, ô toi qui dors, et tiens-toi debout pour ton Imām, ô toi qui es levée! Lapide les maisons avec tes étoiles et réaffermis le pôle avec ton doigt; revêts-toi du vrai monachisme *(rahbāniya)* et ne te voile plus, car le pouvoir est à toi et le bâton de la bénédiction est dans ta droite... Ainsi parle le Seigneur: Je m'avancerai et tu ne reculeras pas, et je façonnerai pour toi le collier. Je sortirai Ma main vers la terre et l'on Me verra avec toi et devant toi. Sors de ta couche secrète, car je fais luire le soleil sur toi, et prends en ta droite ton châtiment; sois forte comme l'ouragan et revêts-toi de la cuirasse de la miséricorde prévenante, et ne dors plus, car voici que je fais lever ton aurore et le matin est proche de toi: c'est là un des signes de ton Seigneur, en vue de la descente de Jésus, fils de Marie, du ciel sur la terre, un temps proche qui l'annonce, un indice pour ceux qui ont reçu la science et une Direction par laquelle Dieu dirige et sauve beaucoup qui sont ignorants » (p. 214).

L'allusion à la descente de Jésus, fils de Marie, nous renvoie nécessairement à la fin des temps, mais comme à un événement futur entrevu à travers le signe du « temps proche », le temps où celle qui « dort » est aussi celle qui « est levée » et qui doit réaliser en elle-même le vrai monachisme, cette *rahbāniya* qui avait été inspirée par Dieu aux disciples de Jésus comme signe de leur élection. Mais avant que le signe final ne lui soit révélé en la personne de Jésus et pour être préparée à cette suprême épreuve, l'humanité est invitée par Dieu à s'assembler autour d'un autre signe messianique, cette Table eucharistique qui est aussi, selon le Coran, le signe de la mission de Jésus. Alors, toute tristesse sera dissipée, toute porte sera ouverte et tout prisonnier, pour toujours, libéré:

« O toi qui dors, réveille-toi et sois dans l'allégresse, car je ferai descendre la *Table* sur laquelle sourdent les sources de la nourriture et de la boisson. On viendra à toi et l'on Me verra à ta droite et à ta gauche, et ils seront tes soutiens et triompheront, car celui qui les combat Me combat, et c'est Moi le vainqueur! Sois vaste, ô toi qui étais exiguë, car tes prisonniers, je les ai libérés, et tes portes, ouvertes devant toi. Pare-toi et orne les nations de Ma splendeur, car j'ai dissipé ta tristesse et rempli ton cœur de joie. Les nations se tiendront en une seule rangée

pour Mon avènement et je viendrai subitement. Ne sois pas étonnée ni perplexe, car après cela, je ne M'occulterai plus, et tu verras Mes amis anciens séjournant dans l'allégresse» (p. 216).

Ainsi parle Dieu quand il parle le langage métamorphosé de l'homme. Il n'est pas langage plus humain que celui-là, et pourtant c'est un langage qui s'exprime au-delà de tout anthropomorphisme, parce qu'en lui le verbe a pris corps sous la forme du symbole.

Ce langage existait dès le commencement, et la conscience musulmane en avait entrevu la nature dès Muqātil Ibn Sulaymān dont la formule *waṣafa mā 'indahu bi-mā 'indahum* eu donnait la clef. Mais il fallut deux siècles pour que cette même conscience musulmane fasse l'expérience de ce langage et se familiarise avec l'idée d'un Dieu qui ne peut se révéler que sous forme humaine, dans le langage de l'homme, sans pour autant aliéner Sa transcendance: «Los à Celui dont l'Humanité a manifesté le mystère de la gloire de Sa divinité radieuse» (Ḥallāǧ).

L'histoire qui va de Muqātil à Niffarī est précisément celle de la naissance de ce langage théandrique, c'est-à-dire l'histoire de l'expérience que fait l'homme de son existence comme existence où Dieu se révèle à la fois immanent et transcendant, tout comme Il s'était révélé dans Son livre à la fois *Ẓāhir* et *Bāṭin*, Caché dans Son mystère et Patent dans Sa parole qui est une parole empruntée à l'homme.

BIBLIOGRAPHIE

Il existe déjà de nombreuses bibliographies sur le soufisme. Aussi ne seront mentionnés ici que les ouvrages ou articles qui ont été cités dans ce livre.

ABŪ NU'AYM AL-IṢFAHĀNĪ, *Ḥilyat al-awliyā'*, 10 vol., éd. du Caire, 1932-1938.

AMOLĪ, Ḥaydar, *Jāmi' al-asrār*, éd. Corbin et O. Yaḥyä, « Bibliothèque iranienne », XVI, Téhéran, 1969.

ANAWATI-GARDET, *Mystique musulmane*, coll. « Études musulmanes », VIII, Vrin, Paris, 1961.

Anonyme, Ouvrage acéphale de l'École karrāmite, ms. B.M. 8049.

Anonyme, *Kitāb aqwāl al-a'imma al-ṣūfiya*, ms. B.M. Or. 12632.

ALBRIGHT, W.F., *De l'âge de la pierre à la chrétienté, le monothéisme et son évolution historique*, coll. « Bibliothèque historique », Payot, Paris, 1951.

AOUEISS, Lody, *Textes traduits des Mawāqif*, dans *Les cahiers de l'Oronte*, nº 3, Beyrouth, 1965.

ARBERRY, A.J., *More Niffarī*, dans *B.S.O.A.S.*, vol. XV, 1953, pp. 29-42.

— *Muslim Saints and Mystics, Episodes from Tadhkirat al-auliya'*, Londres, 1966.

— *Pages from the Kitāb al-Luma' of Abū Naṣr al-Sarrāj*, Londres, 1947 (cité *sub : supp. Luma'*).

ARNALDEZ, R., *Comment s'est ankylosée la pensée philosophique dans l'Islam?* dans *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, Actes du symposium international d'histoire de la civilisation musulmane, Paris, 1957, pp. 247-259.

— *Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm de Cordoue*, coll. « Études musulmanes », III, Vrin, Paris, 1956.

— *Hallāj ou la religion de la croix*, Plon, Paris, 1964.

ARNALDEZ, R., *La mystique musulmane*, parue dans *La mystique et les mystiques*, Desclée de Brouwer, Paris, pp. 571-648.

ATEŠ, A., *Konya Kütüphanelerinde bulunan bazi mühim yazmalar*, dans *Belleten*, XVI, Ankara, 1952.

BAĠAWĪ, Abū Muḥammad Ḥusayn, *Ma'ālim al-tanzīl fī-l-tafsīr*, ms. Damad Ibrahim 152.

BECKER, C.H., *Islamstudien, Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, vol. I, Leipzig, 1924; vol. II, Leipzig, 1932.

BERQUE, J., *Les Arabes d'hier à demain*, 1re éd., Le Seuil, Paris, 1960.

BLACHÈRE, R., *Le Coran*, I, *Introduction au Coran*, Paris, 1947.

— *Le Coran*, trad. en un vol., Paris, 1957.

BROCKELMANN, art. *Kisā'ī*, dans *E.I.*, 1re éd.

BUḪĀRĪ, *Les Traditions islamiques*, trad. française par O. Houdas, 4 vol., Paris, 1914.

BEAURECUEIL, S. DE, *Khawādja 'Abdullāh Anṣārī*, coll. « Recherches », XXVII, Beyrouth, 1965.

CORBIN, H., *Histoire de la philosophie musulmane*, I, Gallimard, Paris, 1964.

— *Le songe visionnaire en spiritualité islamique*, paru dans *Le rêve et les sociétés humaines*, Gallimard, Paris, 1967.

DERMENGHEM, E., *Vies des saints musulmans*, 1re éd., coll. « La chamelle », Alger, s.d.

DURAND, G., *L'imagination symbolique*, coll. « Initiation philosophique », P.U.F., Paris, 1964.

ḎAHABĪ, Šams al-Dīn, *Mīzān al-i'tidāl fī naqd al-riǧāl*, 3 vol., Le Caire, 1325 H.

— *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, Ḥaydarābād, 1333-1334 H.

FAHD, *La naissance du monde selon l'Islam*, dans *Sources Orientales*, I, Seuil, Paris, 1959, pp. 237 sq.

FARRĀ', Abū Zakariyā Yaḥyä, *Ma'ānī al-qur'ān*, éd. Naǧātī et Naǧǧār, 2 vol., Le Caire, 1955.

GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Le sens du substantif ġayb dans le Coran*, dans *Mélanges L. Massignon*, t. II, pp. 245-250.

GIBB, H.A.R., *La structure de la pensée religieuse de l'Islam*, Institut des Hautes Études Marocaines, Notes et documents, fasc. VII, 1950.

GOLDZIHER, I., *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Brill, Leiden, 1920.

GOLDZIHER, I., *La notion de sakina chez les Mohématants*, Revue de l'histoire des religions, 1893, pp. 10 sq.

ĞA'FAR ṢĀDIQ, Imām, *Tafsīr*, recension Sulamī, éd. P. Nwyia, dans les *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, t. XLIII, fasc. 4, 1967, pp. 183-230.

— *Tafsīr*, recension al-Nu'mānī, mss. Bankipore 1460 et Nafiz paša 65.

ĞUNAYD, Abū-l-Qāsim, *Kitāb dawā' al-tafrīṭ*, ms. Emanet 1762, fol. 65a-69a.

HOROVITZ, J., art. *Mi'rādj*, dans *E.I.*, 1re éd.

ḤAĞĞĪ ḪALĪFA, *Kašf al-ẓunūn*, éd. Flügel, Londres, 1835-1858.

ḤALLĀĞ, *Fragments*, ms. Sulaymaniyé 1028, fol. 354b-361b. Voir aussi MASSIGNON.

ḤUJWĪRĪ, *Kašf al-maḥǧūb*, trad. anglaise par R.A. Nicholson, coll. « Gibb Memorial », XVII, 1911.

ḪARKŪŠĪ, Abū Sa'īd al-Nīsābūrī, *Kitāb al-masā'il wa-l-ağwiba al-raḍiya li-tafsīr al-masā'il al-muškilāt*, ms. Londres, B.M. Or. 6773.

— *Kitāb tahḏīb al-asrār*, ms. Šehid Ali 1157.

ḪARRĀZ, Abū Sa'īd, *Kitāb al-ṣidq*, éd. et trad. anglaise par Arberry, Calcutta, 1937; éd. du Caire par 'Abd-al-Ḥalīm Maḥmūd, s.d.

— *Masā'il*, ms. Šehid Ali 1374, fol. 31b-32a.

— *Kitāb al-sirr*, cité par AṬṬĀR, *Taḏkirat al-awliyā'*.

— *Kitāb darağāt al-murīdīn*, cité par SULAMĪ, *Ḥaqā'iq al-tafsīr*.

— *Rasā'il*, éd. par Dr Qāsim al-Samerrā'ī, Bagdad, 1967, d'après le ms. unique de Kastamonü 1374 contenant:

a) *Kitāb al-ṣifāt*, fol. 57a-62a.

b) *Kitāb al-ḍiyā'*, fol. 62a-64b.

c) *Kitāb al-kašf wa-l-bayān*, fol. 64b-70b.

d) *Kitāb al-farāġ*, fol. 71a-78a.

e) *Kitāb al-ḥaqā'iq*, fol. 78b-87b.

IBN BĀKŪYEH, Abū 'Abdallāh al-Šīrāzī, *Ḥikāyāt al-ṣūfiya*, ms. Ayasofya 4128.

IBN AL-ĞAWZĪ, *Ādāb Ḥasan Baṣrī*, ms. Ayasofya 1642.

IBN AL-ĞAWZĪ, Sibṭ, *Mir'āt al-zamān*, ms. Paris, B.N. 1505.

ḪAṬĪB BAĠDĀDĪ, *Tārīḫ Baġdād*, vol. 13 et 14, éd. Le Caire-Bagdad, 1931.

IBN ḪALLIKĀN, *Wafayāt al-a'yān*, vol. 1 et 4, éd. du Caire, 1948.

Ibn Qayyim al-Ǧawziya, *Kitāb rawḍat al-muḥibbīn*, éd. du Caire, 1956.

Ibn Qudāma, *Kitāb al-waswās*, ms. Emanet 1762, fol. 1a-12b.

Ibn Sab'īn, *Rasā'il*, éd. Badawī, coll. « Turāṯunā », s.d.

Ibn Taymiya, *Risāla ba'labakiya*, dans *Maǧmū'at al-rasā'il*, Le Caire, 1328 H.

— *Maǧmū'at al-rasā'il wa-l-masā'il*, Le Caire, 1345 H.

Izutsu, T., *Ethico-religious concepts in the Qur'ān*, coll. « Mc Gill Islamic Studies », Montréal, 1966.

Jeffrey, *The Mystic Letters of the Koran*, dans *Muslim World*, XIV, 1924, pp. 247-260.

Kalābāḏī, *Kitāb al-ta'arruf li-maḏhab ahl al-taṣawwuf*, éd. du Caire, 1960.

Kraus, P., *Jābir Ibn Ḥayyān, contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam* (Mémoires de l'Inst. français d'Égypte, vol. 44-45), 1942-1943.

Kulaynī, Abū Ǧa'far, *Uṣūl al-kāfī*, 3 vol., lithographie, 1310 H.

Lahbabi, M. Aziz, *Le personnalisme musulman*, coll. « Initiation philosophique », P.U.F., Paris, 1964.

— *Au service de la clarté*, dans la revue *Travaux et Jours*, 1967, nº 22, pp. 27-55; nº 23, pp. 63-93.

Laoust, H., *Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taimiya*, P.I.F.A.O., Le Caire, 1939.

— *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa*, Institut français de Damas, 1958.

— *Les schismes dans l'Islam, Introduction à une étude de la religion musulmane*, Payot, Paris, 1965.

Loucel, H., *L'origine du langage d'après les grammairiens arabes*, dans *Arabica*, X, fasc. 3, 1963, pp. 253-281.

Lubac, de, *Exégèse médiévale*, coll. « Théologie », Aubier, Paris, 1959-1964.

Makkī, Abū Ṭālib, *Kitāb 'ilm al-qulūb*, éd. 'Abd-al-Qādir Aḥmad 'Aṭā, Le Caire, 1964.

Malaṭī, Abū-l-Ḥusayn, *al-Tanbīh wa-l-radd 'alä ahl al-ahwā' wa-l-bida'*, 2e éd. Kawṯarī, Beyrouth-Bagdad, 1968.

Massignon, L., *Akhbār Al-Ḥallāj*, éd. et trad. française, Paris, 1936.

— *Diwān d'Al-Ḥallāj*, éd. et trad. française, nouvelle édition, P. Geuthner, Paris, 1955.

— *Essai* = *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 2e éd., Vrin, Paris, 1954.

MASSIGNON, L., *Le temps dans la pensée islamique*, Opera Minora, t. II, pp. 606-612.

— *Mystique et continence*, Opera Minora, t. II, pp. 434-441.

— *Passion* = *La passion d'Al-Ḥosayn-Ibn-Manṣour Al-Ḥallāj martyr mystique de l'Islam*, 2 vol., Geuthner, Paris, 1922.

— *Quatre textes* = *Quatre textes inédits relatifs à la biographie d'Al-Ḥosayn-Ibn-Manṣour Al-Ḥallāj*, Geuthner, Paris, 1914.

— *Recueil* = *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Geuthner, Paris, 1929.

— *Kitāb al-Ṭawāsīn*, Geuthner, Paris, 1913.

MOUBARAC, Y., *Abraham dans le Coran*, Vrin, Paris, 1958.

MUḤĀSIBĪ, *Kitāb al-tawahhum*, éd. Arberry, Le Caire, 1937.

— *Kitāb al-makāsib wa-l-wara' wa-l-šubha*, ms. Carullah 1101, fol. 29a-51a.

— *Kitāb al-qaṣd wa-l-ruğū' ilā Allāh*, ms. Carullah 1728.

— *Kitāb al-ri'āya li-ḥuqūq Allāh*, éd. du Caire, s.d.

MUQĀTIL IBN SULAYMĀN, *Kitāb al-tafsīr al-kabīr*, ms. Hamidiyé 58.

— *Kitāb tafsīr ḫams mi'at āya*, ms. Londres, B.M. Or. 6333.

— *Kitāb al-wuğūh wa-l-naẓā'ir*, ms. Bayazit, Umumi 651.

— *Kitāb mutašābih al-qur'ān*, *apud* MALAṬĪ, *Tanbīh*.

NABIL 'ALAM, *Le personnalisme musulman*, dans *Travaux et Jours*, Beyrouth, 1964, nº 14-15, pp. 58-77.

NICHOLSON, R.A., *The mystics of Islam*, 3ᵉ éd., Londres, 1966.

NIFFARĪ, *Kitāb al-mawāqif wa-l-muḫāṭabāt*, éd. et trad. anglaise par Arberry, coll. « Gibb Memorial », N.S. IX, 1935.

— Ms. Haci Mahmud 2406 contenant, en plus des *mawāqif* et des *muḫāṭabāt* :

a) *Bābu-l-ḫawāṭir wa-aḥkāmiha*, fol. 89a-90a.
b) *Maqāla fī-l-qalb*, fol. 130b-132b.
c) *Min-ḫaṣāiṣ kalāmihi fī-l-maḥabba*, fol. 132b-138a.
d) *Min kalāmihi*, fol. 138a-139a.
e) Second livre des *mawāqif*, fol. 139b-169a.
f) *Mawāqif wa-masā'il wa-munāğāt*, fol. 169b-213b.

NŪRĪ, Abū-l-Ḥusayn, *Maqāmāt al-qulūb*, éd. par P. Nwyia dans les *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, t. XLIV, fasc. 9, 1968, pp. 117-154.

NWYIA, P., *Ibn 'Abbād de Ronda*, coll. « Recherches », XVII, Beyrouth, 1961.

— *Al-Niffarī ou l'homme en dialogue avec Dieu*, dans *Les cahiers de l'Oronte*, III, 1965, pp. 13-27.

PLESSNER, art. *Mukātil b. Sulaimān*, dans *E.I.*, 1re éd.

QUŠAYRĪ, *Kitāb kanz al-yawāqīt*, ms. Londres, B.M. 11340.

— *Kitāb tartīb al-sulūk*, éd. et trad. allemande par F. MEIR, dans *Oriens*, 1963, pp. 1-28.

— *al-Taysīr fī 'ilm al-tafsīr*, ms. de l'Université d'Istanbul A 3228.

— *Risāla*, 2e éd., Ḥalabī, Le Caire, 1959.

REINERT, *Die Lehre vom tawakkul in der klassichen Sufik*, Berlin, 1958.

RINGGREN, H., *The pure religion*, dans *Oriens*, XV, 1962, pp. 93-96.

— *The conception of Faith in the Koran*, dans *Oriens*, 1951, pp. 1-20.

RITTER, H., *Das Meer der Seele, Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn 'Aṭṭār*, Brill, Leiden, 1955.

— *Philologia II*, *Der Islam*, XVII, 1928, pp. 249-257.

— *Studien zur islamischen Frömigkeit*, *Der Islam*, XXI, 1933, pp. 1-66.

RUSKA, J., *Arabische Alchemisten*, II, *Ǧa'far Ṣādiq, der sechste Imām*, 1924.

— *Ǧābir Ibn Ḥayyān und seine Beziehungen zum Imām Ǧa'far Ṣādiq*, *Der Islam*, XVI, 1927, pp. 264-266.

RUZBÉHĀN BAQLĪ ŠĪRĀZĪ, *'Arā'is al-bayān 'an ḥaqā'iq al-qur'ān*, ms. Nafiz Paša 117.

— *Šarḥ šaṭḥiyāt*, éd. H. Corbin, « Bibliothèque iranienne », XII, Téhéran, 1966.

SAHL TUSTARĪ, *Min kalām Sahl Tustarī*, ms. Köprülü 727.

— *Tafsīr al-qur'ān al-'aẓīm*, Le Caire, 1329 H.

SAMERRĀ'Ī, Qāsim, *The Theme of Ascension in mystical Writings*, Bagdad, 1968.

SAMERQANDĪ, Abū-l-Layṯ, *Tafsīr*, ms. Köprülü 72.

SARRĀǦ, Abū Naṣr, *Kitāb al-luma' fī-l-taṣawwuf* (= *Luma'*), éd. Nicholson, coll. « Gibb Memorial », XXII, 1914, et éd. du Caire, 1960.

SCHACHT, J., *Aus den Bibliotheken von Konstantinopel und Kairo*, Berlin, 1928.

SCHOLEM, G.G., *La Kabbale et sa symbolique*, Payot, Paris, 1966.

SEZGIN, F., *Geschichte des Arabischen Schriften*, I, 1968.

SUFYĀN ṮAWRĪ, *Tafsīr al-qur'ān al-kabīr*, éd. par Imtiyāz 'Alī 'Arshī, Rampur, 1965.

SUHRAWARDĪ, Šihāb al-Dīn 'Umar, *Ādāb al-murīdīn*, ms. Emanet 1762, fol. 13a-64a.

SULAMĪ, Abū 'Abd al-Raḥmān, *Ḥaqā'iq al-tafsīr*, ms. Fatih 260, Bašir Aga 36, Yeni Cami 43.

— *Ṭabaqāt al-ṣūfiya*, éd. Nūr al-Dīn Šrayba, Le Caire, 1953.

— *Kitāb 'uyūb al-nafs*, Emanet 1762, fol. 70a-80b.

SUYŪṬĪ, *al-Itqān fī 'ulūm al-qur'ān*, éd. indienne, 1280 H.

ŠAHRASTĀNĪ, *Kitāb al-milal*, éd. Cureton, Londres, 1846.

ŠAQĪQ BALḪĪ, *Ādāb al-'ibādāt*, ms. Emanet 1762, fol. 159a-163a.

ŠUŠTARĪ, Abū-l-Ḥasan, *Diwān*, éd. Našār, Alexandrie, 1960.

ṢAQALLĪ, 'Abd-al-Raḥmān, *al-Šarḥ wa-l-bayān li-mā aškala min kalām Sahl al-Tustarī*, ms. Esat Efendi 1623.

TAYLOR, J.B., *Ja'far al-Ṣādiq, spiritual Forebear of the Sufis*, dans *Islamic Culture*, XL, nº 2, 1966, pp. 97-113.

— *Man's Knowledge of God in the Thought of Ja'far al-Ṣādiq*, *ibid.*, nº 4, pp. 195-206.

TILIMSĀNĪ, 'Afīf al-Dīn, *Šarḥ mawāqif Niffarī*, ms. Köprülü 785.

TIRMIḎĪ ḤAKĪM, Abū 'Abdallāh, *Kitāb al-akyās wa-l-muġtarrīn*, ms. Damas, Ẓāhiriya 104.

— *Kitāb al-amṯāl min al-Sunna wa-l-Kitāb*, ms. Paris, B.N. 5018, fol. 140-185.

— *Kitāb 'ilal al-'Ubūdiya*, ms. Esat Efendi 1312.

— *Kitāb 'ilm al-awliyā'*, ms. Bursa, Haracci Uglu 806.

— *Kitāb ma'rifat al-asrār*, ms. Kastamonü 2713.

— *Kalām 'alä lā Ilāh illā Allāh*, ms. Emanet 1762, fol. 88a-96a.

— *Masā'il*, ms. Valiyuddin 770.

— *Kitāb al-riyāḍa* et *Ādāb al-nafs*, éd. Arberry-'Abd-al-Qādir, Le Caire, 1947.

— *Kitāb bayān al-farq bayn al-ṣadr wa-l-qalb wa-l-fu'ād wa-l-lubb*, éd. N. Heer, Le Caire, 1958.

— *Kitāb bad'u ša'n* et *Kitāb ḫatm al-awliyā'*, éd. O. Yaḥyä, coll. « Recherches », XIX, Beyrouth, 1965.

— *Kitāb taḥṣīl naẓā'ir al-qur'ān*, ms. Alexandrie 3585 Ğ.

TIRMIḎĪ ḤAKĪM, *Kitāb al-furūq*, ms. Ayasofya 1975.

— *Kitāb ġawr al-umūr*, ms. Esat Efendi 1312.

— *Kitāb al-ṣalāt wa-maqāṣiduha*, éd. du Caire, 1965.

ṮA'LABĪ, Abū Isḥāq, *al-Kašf wa-l-bayān 'an tafsīr al-qur'ān*, ms. Londres, B.M. 821.

— *Kitāb qiṣaṣ al-anbiyā'*, éd. du Caire, s.d.

ṬABARĪ, Chronique, trad. française par Zotenberg, 4 vol., Paris, 1867-1874.

VAN ESS, J., *Die Gedankenwelt des Ḥāriṯ al-Muḥāsibī*, Bonn, 1961.

WAARDENBURG, J.J., *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, Paris, 1963.

YAMANĪ, Ǧa'far Ibn Manṣūr, *Kitāb al-kašf*, éd. R. Strothmann, coll. « Islamic Research Association », Series nº 13, 1952.

I. INDEX DES CITATIONS DU CORAN*

* La numérotation des versets est celle de l'édition égyptienne. Le premier chiffre gras indique la sourate, le deuxième le verset, et les suivants réfèrent aux pages.

II. INDEX DES NOMS PROPRES

J

K

L

M

T, Ṯ, Ṭ

ʻU

V

W

Y

Z

III. INDEX DES TERMES TECHNIQUES *

* Voir aussi pp. 188-207.

D, Ḏ, Ḍ

F

Ǧ, Ġ

H, Ḥ, Ḫ

I, 'I

K

L

M

N

T, Ṯ, Ṭ

U, 'U

W

Y

Z, Ẓ

TABLE DES MATIÈRES

ACHEVÉ D'IMPRIMER
SUR LES PRESSES
DE L'IMPRIMERIE CATHOLIQUE
A BEYROUTH
LE SEPT AOÛT
MIL NEUF CENT SOIXANTE-DIX